z zakresu teologii, ale także antropologii, psychologii, socjologii, metodologii, by pełniej rozwijały się uzdolnienia ludzi ś w i e c k i c h: mężczyzn i kobiet, młodzieży i dorosłych".

Jeżeli takie słowa adresuje dzisiejszy Kościół do wiernych żyjących w świecie, to nie trzeba dowodzić, że one tym więcej stosują się do katolików konsekrowanych profesją zakonną. Nabywanie dóbr kultury, rozszerzanie jej i pogłębianie sprzyjać powinno dążeniu do świętości. Niech nam to przypomni *Gaudium et Spes:* „Pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania" (58). I dalej jeszcze taki wniosek Ojców Soboru: „Dążyć zatem należy do tego, by ludzie, którym na to pozwalają siły umysłu, mogli mieć dostęp do wyższych studiów" (GS 60). Takich ludzi, również wśród braci zakonnych, jest z pewnością więcej niż się mniema, patrząc pobieżnie.

Wielcy mistycy, wielcy założyciele i święci reformatorzy byli zarazem ludźmi bardzo praktycznymi i zatroskanymi o ziemskie potrzeby swych braci. „Wierni Chrystusowi, mówi Konstytucja *Gaudium et Spes,* powinni szukać i dążyć do tego, co w górze jest. Przez to bynajmniej nie zmniejsza się, lecz raczej wzrasta dla nich doniosłość zadania współpracy z wszystkimi ludźmi w budowaniu świata bardziej ludzkiego" (57).

Czyż takie rozszerzenie horyzontów nie wzbogaci ducha zakonnika, który przez swój szczególny związek z Bogiem jest bardziej uczulony na potrzeby wszystkich dzieci Bożych? Ale „to wszystko — wracamy do tekstu Konstytucji *O Kościele w świecie współczesnym* — wymaga też, by człowiek, zachowawszy porządek moralny i wzgląd na powszechny pożytek, swobodnie mógł szukać prawdy i opinie swoje głosić i rozpowszechniać, oraz uprawiać jakąkolwiek umiejętność" (59).

Sobór postuluje „swobodne szukanie prawdy", postuluje także zachowanie wolności, która godzi się z zakonnym posłuszeństwem, z zakonną konsekracją i profesją. Życie zakonne, wierność powołaniu, to, jak czytamy w Deklaracji Kapituły Generalnej: *Brat Szkolny w świecie dzisiejszym,* „wolna w wierze odpowiedź na wołanie Ducha, który ją sugeruje i bez którego nie mogłaby istnieć" (18).

Dokumenty soborowe raz po raz akcentują „godność i wolność synów Bożych" (LG 10), Ludu Bożego. Bez tej wolności nie będzie rozwoju kultury, ta zaś zakłada możność „samodzielnego działania wedle własnych zasad" (GS 59). Dlaczego? Bo „człowiek może się zwracać do dobra tylko w sposób wolny. Tę wolność wysoko sobie cenią nasi współcześni i żarliwie o nią zabiegają". I mają słuszność, mówi *Gaudium et Spes*: „Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo..."

(GS 17). Takie określenia i stwierdzenia świadczą, że Kościół ufa dzisiejszemu światu, w którym „coraz bardziej rośnie poczucie autonomii i zarazem odpowiedzialności, co ma ogromne znaczenie dla duchowej i moralnej dojrzałości rodzaju ludzkiego" (GS 55). Żądając dla człowieka wolności i autonomii, Kościół przypomina mu zarazem jego odpowiedzialność, odpowiedzialność również przed Bogiem: „Każdy będzie musiał zdać sprawę przed trybunałem Boga z własnego życia" (GS 17).

Streszczenie tych sugestii znajdujemy w deklaracji *Dignitatis Humanae*, a mianowicie w pierwszych jej słowach: „W naszej epoce ludzie stają się coraz bardziej świadomi godności osoby ludzkiej i zwiększa się liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozwagą oraz odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku".

Wynika stąd, że bracia w zakonach nawet kleryckich (bo w niekleryckich jest to oczywiste i już stosowane) powinni być reprezentowani w radach poszczególnych wspólnot czy w radach prowincji, mieć czynne i bierne prawo głosu. „Ludzie świeccy, tak jak wszyscy chrześcijanie, mówi *Lumen Gentium*, mają prawo... przedstawiać pasterzom swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braciom w Chrystusie. Stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i autorytetu mają możność, a niekiedy nawet obowiązek ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła" (LG 37), w naszym wypadku bezpośrednio dobra zakonu, który ich uważa, braci zakonnych, za kompetentnych, skoro dopuścił ich do profesji i do wszystkich, również intelektualnych, dóbr danego instytutu. Cytujemy dalej ten sam punkt: „Święci zaś pasterze uznawać mają i wspierać godność i odpowiedzialność świeckich w Kościele; mają korzystać chętnie z ich roztropnej rady, powierzać im z ufnością zadania w służbie Kościoła i pozostawiać swobodę działania, owszem dodawać im ducha, aby także z własnej inicjatywy przystępowali do pracy. Z ojcowską miłością winni bacznie rozważać w Chrystusie przedsięwzięcia, życzenia i pragnienia przedstawione przez świeckich. Słuszną zaś wolność... winni pasterze skrupulatnie respektować. Po tym zażyłym obcowaniu z sobą świeckich i pasterzy spodziewać się należy rozlicznych dóbr dla Kościoła" (LG 37). Nie trzeba chyba tłumaczyć, że to, co tu powiedziano o świeckich a fortiori dotyczy braci zakonnych. Czy nie byłoby słusznym ten właśnie 37 punkt Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* uważać za *Wielką Kartę* obu kategorii zakonników w kongregacjach kleryckich... „ut unum sint"? „Sobór kładzie nacisk na szacunek dla człowieka: poszczególni ludzie winni uważać bliźniego bez żad-

nego wyjątku za drugiego samego siebie" (GS 27). Zakończmy rozważania na temat wolności i równości między wszystkimi ludźmi oraz wzajemnego ich szacunku, cytując jeszcze 29 punkt Konstytucji *O Kościele w świecie współczesnym*: „Należy coraz bardziej uznawać podstawową równość między wszystkimi. Rzecz jasna, nie wszyscy ludzie są równi pod względem różnych swoich możliwości fizycznych oraz różnorakości sił intelektualnych i moralnych. Należy jednak przezwyciężyć i usuwać wszelką formę dyskryminacji".

Kościół współczesny, Kościół Drugiego Soboru Watykańskiego, rozróżnia wprawdzie kapłaństwo urzędowe od kapłaństwa wiernych, ale zarazem wzajemnie je sobie przyporządkowuje. „Kapłaństwo wiernych (ciekawe, że wymienione na pierwszym miejscu) i kapłaństwo urzędowe, czytamy w II rozdziale *Lumen Gentium*, ...są sobie wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym..."

Sobór Watykański II z predylekcją mówi o Ludzie Bożym, o tym, że kapłani mają służyć Ludowi Bożemu (LG 28), a przede wszystkim, że „święty Lud Boży ma udział także w proroczej funkcji Chrystusa" (LG 12), że misją tego Ludu jest być światłością świata i solą ziemi (LG r. II). Dotąd przywykliśmy uważać, że tą solą, czy tym światłem są przedstawiciele hierarchii, teraz Kościół uczy nas inaczej, a raczej odświeża zapomnianą nieco naukę i praktykę. „Ludzie świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary" (LG 35). Rzecz godna podkreślenia, że Sobór nalega, iż świeccy mają apostołować nie tylko przykładem, ale też słowem. Ich praca ewangelizacyjna, „to znaczy głoszenie Chrystusa (ma być) dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem" (LG 35). „Ludzie świeccy... powołani są do tego, aby... przyczyniali się do wzrastania Kościoła i do jego ustawicznego uświęcania" (LG 35). Powołanie apostolskie świeckich ludzi, a tym więcej zakonników postuluje z kolei powinność gruntownej nauki, zwłaszcza teologicznej. „Wszyscy powinni współpracować dla rozszerzenia i wzrastania Królestwa Chrystusowego w świecie. Dlatego też ludzie świeccy mają się pilnie starać o głębsze poznawanie prawdy objawionej i usilnie błagać Boga o dar mądrości" (LG 35).

Soborowy dekret o apostolstwie świeckich akcentuje ich szczególny i konieczny udział w akcji Kościoła. Apostolskie powołanie świeckich to konsekwencja ich wiary. Wobec zmieniających się dzisiaj warunków teren i zasięg apostolstwa świeckich stale wzrasta. Sam Duch Święty uświadamia świeckim ich odpowiedzialność za losy Kościoła, ich rolę aktywną w Królestwie Chrystusowym. Z tego też względu przy rewizji prawa kanonicznego uwzględni

się tę nową orientację. Wszyscy winni być żywymi członkami Ciała Mistycznego, toteż nikt nie powinien być bierny, jeśli chodzi o szerzenie Ewangelii. Wszyscy mamy obowiązek przyjąć charyzmaty i czynić z nich użytek dla dobra ludzi, dla budowania Kościoła.

Ważne jest w tej dziedzinie świadectwo życia, ale ono już dziś nie wystarcza. Prawdziwy apostoł, mówi ten dekret, szuka okazji głoszenia Chrystusa również słowem, bądź to niewierzącym, by ich doprowadzić do wiary, bądź wierzącym, by ich pouczyć, umocnić...

Tu przerwijmy chwilowo referowanie dekretu soborowego o apostolstwie świeckich i sięgnijmy do napisanego przez św. Atanazego życiorysu św. Antoniego, pustelnika. Ten wielki zakonnik, laik, czcił kapłanów, ale nie wahał się dawać im pouczeń. Kiedy zaś arianie głosili, że on jest po ich stronie, opuścił pustelnię, przybył do Aleksandrii i nie tylko występował przeciw innowiercom, ale też nauczał lud o Synu Bożym, Słowie odwiecznym, o Mądrości z istoty Ojca pochodzącej.

Tak oto rozumiał ten laik swoją rolę w Kościele: czcił kapłanów, ale nie bał się apostołować i nauczać.

Do świeckich Sobór także stosuje Pawłowe zaklęcie: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii". Hierarchia kościelna winna popierać apostolstwo świeckich, może im powierzać niektóre zadania duszpasterskie, na przykład głoszenie nauki chrześcijańskiej, funkcje w pewnych czynnościach liturgicznych. Następujące stwierdzenie brzmi wyjątkowo kategorycznie: „Biskupi, proboszczowie i kapłani, tak diecezjalni, jak i zakonni, niech pamiętają, że prawo i obowiązek apostołowania są wspólne wszystkim wiernym, czy to duchownym, czy świeckim, i że w budowaniu Kościoła mają także świeccy swój własny udział. Dlatego powinni po bratersku pracować razem ze świeckimi w Kościele i dla Kościoła, oraz specjalną troską otaczać świeckich przy ich pracy apostolskiej" (AA 25). Wypunktujmy z tego oświadczenia to, co naświetla nasz temat: „Bracia zakonni w dobie Vaticanum II". Po pierwsze, świeccy, tym więcej bracia, mają udział w budowaniu Kościoła, a więc w pracy ewangelizacyjnej. Po drugie, duchowni mają traktować swych świeckich współpracowników jak braci. Po trzecie, kapłani winni otoczyć świeckich opieką i pomagać im w pracy apostolskiej.

„Zakonnicy, czytamy w tymże punkcie, czy to bracia, czy siostry, niech wysoko cenią działalność apostolską świeckich... niech się starają wspierać, wspomagać i uzupełniać działalność kapłańską" (AA 25). Oto nowy aspekt funkcji laickich zakonników: współpraca ze świeckimi i z kapłanami. Rola pomostu. Rola to odpowiedzialna i dlatego wymagająca „wielostronnego i pełnego przygo-

towania (28). Przygotowanie do apostolstwa zakłada z góry pełną formację humanistyczną, dostosowaną do uzdolnień i warunków życia każdego" (AA 29). Był czas, zwłaszcza w okresie pokarolińskim aż do mniej więcej XII wieku, że słowo laik było synonimem analfabety, że „braciszek" zakonny nie umiał czytać, co wówczas, na tle powszechnego upadku kultury i szkolnictwa, nie raziło. Wiemy, że niektóre reguły zakonów żebrzących, choć one (te zakony) oddawały się czynnemu apostolstwu, zabraniały studiów swoim członkom. Chciejmy uważać, że to już należy do zamierzchłej przeszłości. Dziś Sobór mówi, że „oprócz przygotowania duchowego potrzebne jest przygotowanie doktrynalne, mianowicie z zakresu teologii, etyki i filozofii, zależnie od różnicy wieku, warunków życia i zdolności" (29). W każdym bądź razie nie uważajmy pochopnie, że naszym braciom brak tych zdolności, że już za późno na studia. Jeżeli ktoś rzeczywiście nie ma uzdolnienia do filozofii czy teologii, niechże się kształci w innym zakresie, bo „kultura jest pilnie poszukiwana". Zacytujmy znów słowa dekretu o apostolstwie świeckich: „Nie wolno pomijać znaczenia kultury ogólnej łącznie z wykształceniem praktycznym i technicznym. Przez całe życie należy doskonalić to przygotowanie" (AA 29). Jeżeli wszystkich chrześcijan wzywa Kościół do apostolstwa, do czynnego apostolstwa, do pracy ewangelizacyjnej, to — powtórzmy — tym bardziej nas, braci zakonnych. „Święty Sobór wzywa usilnie w imię Pana wszystkich świeckich, by... przez różne formy i metody jednego apostolstwa Kościoła... okazali się Jego współpracownikami, wyróżniającymi się zawsze w pracy Pańskiej, wiedząc, że ich trud nie jest daremny w Panu" (AA 33). A może ktoś się wymówi brakiem kompetencji? Na to nasz dekret odpowiada: „Każdy winien się sam gorliwie przygotować do apostolstwa, dotyczy to zwłaszcza ludzi dojrzałych" (AA 30), bo mniej dojrzałym należy dać pomoc. Zakończmy ten punkt apelem dekretu *Ad gentes*. „Jak najwięcej braci i sióstr winno się dobrze zaznajomić z umiejętnością katechizacji i przygotuje się, aby móc jeszcze bardziej współpracować w dziele apostolskim" (AG 26). Także w dekrecie *Christus Dominus* Kościół domaga się zarówno od braci laików jak i od sióstr zakonnych uczestnictwa w akcji apostolskiej: „Również inni członkowie zakonów, mężczyźni czy kobiety... świadczą wielką pomoc świętej hierarchii, a na skutek wzrostu potrzeb apostolatu, mogą i powinni z dniem każdym udzielać tej pomocy coraz więcej" (34).

Nasz temat brzmi: „Bracia zakonni w świetle Vaticanum II". Stwierdziliśmy, że wprost lub ubocznie nasz Sobór wiele powiedział o zakonnym laikacie, więcej jednak pośrednio, mówiąc o Ludzie Bożym, niż bezpośrednio. Rzecz znamienna, że bracia jako

laicy prawie że nie byli obecni na Soborze, podobnie jak siostry zakonne. Ich możliwości nie były większe niż możliwości niekatolickich obserwatorów. Ich głosy jednak, zwłaszcza pisemne, dochodziły do wnętrza auli soborowej. Jednym z takich pisarzy był brat szkolny, Michał Sauvage, autor wysoko cenionej pracy naukowej, liczącej ponad 900 stron. Jej tytuł brzmi: *Katecheza a laikat,* podtytuł: *Udział laików w ministerium słowa — misja braci-nauczycieli w Kościele.*

W tym dziele brat Michał Sauvage, profesor teologii na Uniwersytecie Laterańskim, udowodnił, że laicy w ciągu 20 wieków trwania Kościoła pełnili w nim, mimo sporadycznie wysuwanych przez kanonistów zastrzeżeń, misję nauczycielską, apostolską, posługę słowa.

Na stronie 40 cytuje on zdanie o. Congara (z *Jalons pour une théologie du laicat,* Paris 1953) stwierdzające, że w słownictwie Nowego Testamentu nie ma podziału na kler i laikat, że hierarchia powstała dopiero w trakcie historii. To, powtórzmy, twierdzenie o. Congara. Bardziej pewne wydaje się orzeczenie, że wymienieni w trzeciej Ewangelii uczniowie w liczbie 72 to raczej, mówiąc naszym językiem, „laicy". Również w Dziejach Apostolskich jest niemało faktów o głoszeniu słowa Bożego przez „zwykłych" wiernych. Zacytujmy nieco dla przykładu: „Ci, którzy żyli w rozproszeniu, chodzili głosząc slowo Boże" (Dz 8,4) oraz: „Niektórzy spomiędzy nich, Cypryjczycy i Cyrenejczycy, gdy przybyli do Antiochii, przemawiali i do Greków, zwiastując Pana Jezusa".

Pius XII w encyklice *Evangelii praecones* stwierdza, że od samego początku stale laicy współdziałali w głoszeniu Ewangelii. W listach św Pawła występują obok kapłanów laicy jako *didascales* (nauczyciele). Znamy nawet ich imiona: Arystarch, Marek, Jezus Justus, Epafras, Epafrodyt, Urban. Możliwe jednak, że niektórzy z nich byli kapłanami. Laicy występują tam także jako „prorocy".

Spośród sławnych ojców Kościoła wymieńmy św. Justyna, który także nie był kapłanem. Laikami też byli tacy teologowie jak Orygenes, Tertulian, Klemens Aleksandryjski. Biskupi stali na straży prawowierności doktryny, ale jej głosicielami mogli być i świeccy. Wymagano jednak od nich stosownej kompetencji intelektualnej, a tym bardziej religijnej i moralnej. Niektórzy z nich wyróżniali się wielką gorliwością, czasem nawet, jak w przypadku Orygenesa, przejaskrawioną. Później gorliwością chrześcijańską i głęboką kulturą torowali drogę Kościołowi tej miary pisarze co Prosper z Akwitanii (zm. w r. 413, uczeń św. Augustyna) i Kasjodor „ostatni Rzymianin". W następnych epokach prawo głoszenia słowa Bożego, również przez laików, było powszechnie uznawane, ale zarazem niemożliwe, bo laicy byli teraz analfabetami. Dlatego ich kazno-

dziejskie wystąpienia w wieku XII wywołały zdziwienie. Właśnie wtedy laikat odzyskał aktywność, poczuł się odpowiedzialny za losy Kościoła, tym więcej, że kler coraz częściej sprawiał zawód, nie dopisywał, zwłaszcza pod względem moralnym. Kaznodziejami byli innowiercy, zwłaszcza waldensi, ale też tacy jak św. Franciszek i jego uczniowie, laicy. Valdo jednak odrzucał pośrednictwo Kościoła, odcinał się od jego hierarchii, podczas gdy św. Franciszek został zaangażowany, wraz z jego zakonnymi współbraćmi, przez papieża Innocentego III. Otrzymali oni, podobnie jak „Pokorni" pozwolenie na kaznodziejstwo jedynie w zakresie moralności. Natomiast „Ubogim" Duranda de Huesca, którzy byli ludźmi wykształconymi, pozwolił ten papież nauczać także prawd wiary. Postawa papieża Innocentego III nie była jurydyczna, oceniał ludzi, ich zdatność i cel działania więcej niż literę prawa. Później i franciszkańskim kaznodziejom pozwalał głosić nauki dogmatyczne, ale — ponieważ byli laikami — poza zebraniami ściśle liturgicznymi. Prawo nauczania dawał sam św. Franciszek biorąc pod uwagę zdatność braci czy — później — kapłanów. Zaznaczmy przy tym, że ten wielki święty nie był zwolennikiem studiów dla swego zakonu. Dopiero później, gdy po roku 1239 nastąpiła klerykalizacja franciszkanów, przepis zabraniający studiowania zastosowano tylko do braci i zabroniono im nauczać.

W dobie Soboru Trydenckiego wyżej ceniono katechizację niż kaznodziejstwo. Zrozumiano, że katechizacja to najlepsza droga do rzetelnej reformy Kościoła. Gorliwi chrześcijanie wspierali czynnie nie zawsze gorliwych kapłanów. Jednym z takich był św. Antoni Maria Zaccaria, medyk, teolog. Jako laik nauczał dzieci w swoim domu, później w kościele św. Witalisa w Cremonie. W ślad za dziećmi szli i rodzice do kościoła. „Widziano, pisał msgr Cristani, kaznodzieję w stroju świeckim, kaznodzieję, który mówił z przekonaniem i innych przekonywał." Potem z krzyżem w ręku, pełen religijnego zapału, szedł Zaccaria ulicami, głosząc pokutę i miłość do Chrystusa. Tak postępował przez cztery lata i potem dopiero dał się nakłonić do przyjęcia kapłaństwa. Jego późniejszy współpracownik, również jako laik nauczał podobnie w Mediolanie.

W tym też czasie Ignacy Loyola, jeszcze jako laik, apostołował, uczył katechizmu. Dzięki temu, jak świadczy proces jego kanonizacji, Manreza po raz pierwszy poznała naukę o Bogu. By innych uczyć, sam się kształci, ale nie przestaje nauczać. Również w więzieniu nauczał o Bogu tych, co go odwiedzali. Z procesu Świętej Inkwizycji wiemy, czego uczył: prawd wiary, przykazań boskich i kościelnych, rachunku sumienia, Nowego Testamentu, Listów

Pawłowych. Do tej akcji katechetycznej Ignacy zaangażował jeszcze innych laików. Nie przeraził się, że go ponownie wtrącono do więzienia.

Na szczególne podkreślenie zasługuje dzieło błogosławionego Hipolita Galantini (1565—1619), założyciela zgromadzenia nauczycielskiego, apostolskiego, ale laickiego. Jako wzorowy uczeń jezuitów zdobył ich zaufanie i z ich polecenia już w latach dziecięcych uczył religii w klasie szkolnej, a mając lat dwanaście otrzymał oficjalne prawo katechizowania. Kiedy zaś arcybiskup Florencji, Aleksander Medyceusz, zorganizował diecezjalne nauczanie religii i powierzył tę akcję Jakubowi Ansaldi, ten obrał sobie właśnie młodego Hipolita na głównego współpracownika. Katechizował on w kościele parafialnym św. Łucji, a potem zorganizował bractwo nauki chrześcijańskiej.

Sobór Trydencki, wyprzedzając poniekąd Vaticanum II, wzywał świeckich do współpracy w dziedzinie pedagogii i katechizacji. Od nauczycieli żądał jednak stosownej kompetencji oraz by mieli misję Kościoła.

We Francji wieku XVII lud był bardzo zaniedbany, żył w ignorancji ogólnej i religijnej. Temu złu raz po raz próbowali zaradzić mężowie Kościoła: św. Wincenty à Paulo, ksiądz Olier i Sulpicjanie, ksiądz Bourdoise, ojciec Barré, ksiądz Karol Demia, ksiądz Mikołaj Roland, ale ich prace były tylko zlokalizowane i oparte o ich osobisty wysiłek. Brakowało wciąż fachowych nauczycieli. Temu brakowi zaradził dopiero św. Jan de La Salle, założyciel Braci Szkół Chrześcijańskich, który zrozumiał potrzebę kształcenia nauczycieli oddanych wyłącznie akcji chrześcijańskiego wychowania ubogich i dlatego pozostających nie tylko w stanie bezżennym, ale też bez święceń kapłańskich.

Za naszych czasów istnieje nadal przepis prawny kanonu 1342: *Concionari in ecclesia vetantur laici omnes, etsi religiosi,* ale to pozostałość protestu przeciw nadużyciom niekompetentnych ludzi, jakimi kiedyś byli na przykład waldensi. Spośród szeregu wypowiedzi papieskich na rzecz akcji apostolskiej laików wymieńmy słowa Piusa XII z roku 1957: „Nauczanie w Kościele to misja biskupa rzymskiego i innych biskupów, ale w wykonywaniu tej funkcji biskupi korzystają z pomocy kapłanów i laików, którzy w tym celu otrzymują od biskupa misję".

Jeśli chodzi o takie zgromadzenia, jak Braci Szkół Chrześcijańskich, mają oni misję zbiorową. Każdy z braci uczestniczy w niej przez złożenie i spełnianie ślubów posłuszeństwa. Bracia zbiorowo są odpowiedzialni za kompetencję swych konfratrów.

O. Congar w swym *Jalons pour une théologie du laicat* proroczo przepowiada doniosłe znaczenie apostolskiego posłannictwa laików.

Rahner twierdzi zaskakująco, że każdy, kto się oddaje apostolatowi, należy już tym samym do duchowieństwa, a nawet że do hierarchii należą nie tylko wyświęceni, ale w ogóle ci wszyscy, którzy wykonują jurysdykcję. Ustaje więc stan laikatu tam, gdzie wierni normalnie uczestniczą we władzy hierarchii. Gdyby iść za jego wywodami, należałoby wnioskować, że brat pedagog nie jest laikiem, gdyż jest apostołem i człowiekiem konsekrowanym. Według niego, kto ma misję nauczania, już należy do hierarchii, a nawet niezakonni świeccy ludzie, gdy niejako zawodowo oddają się katechizacji, już nie są laikami. Takie poglądy są już teorią wyjaskrawioną, były też ostro atakowane, nie spotkały się z aprobatą Pawła VI, ale są znamienne w zestawieniu z rzeczywistością zbyt pomijającą apostolską misję laikatu.

Musimy przypomnieć sobie znaczenie sakramentu chrztu oraz sakramentu bierzmowania, który jest sakramentem apostolatu. Gdyby tym świeckim, którzy są już apostołami, na przykład braciom szkolnym, chciano koniecznie dać święcenia kapłańskie, tym samym kwestionowanoby ważność apostolstwa laikatu w Kościele. Nie zapominajmy o słowach Piusa XII wypowiedzianych w roku 1946: „Niech świeccy mają przekonanie, że nie tylko należą do Kościoła, ale są Kościołem".

Św. Paweł Apostoł z chlubą mówi: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzcił, lecz abym opowiadał Ewangelię". Niechże nie zabraknie naśladowców świętemu Pawłowi w umiłowaniu i realizowaniu takiego ideału. Kościołowi potrzeba kapłanów, potrzeba diakonów, ale potrzeba też apostołów bez dwóch ostatnich sakramentów. Taki styl życia zakonnego jest natchniony przez Ducha Świętego, dawcę charyzmatu Założyciela, i ma właściwą sobie misję. Konsekracja zakonna laików to pełne sprawowanie kapłaństwa ochrzczonych i bierzmowanych. Istotnym aktem tego kapłaństwa jest składanie Bogu ofiary duchowej, oddanie siebie Bogu. Dla Kościoła jest rzeczą ważną, by istnieli zakonnicy laicy uwydatniający swym życiem, swym powołaniem wartość i wielkość powszechnego kapłaństwa. Bracia zakonni swoją pracą i swoim życiem głoszą, że prawdziwa wiara w Boga i w niebo nie oznacza pogardy dla ziemi, nie umniejsza człowieka i jego aktywności. Można — oto ich apostolstwo przykładu — działać dla celów ziemskich, nie będąc ich niewolnikiem.

Według konstytucji *Lumen Gentium* nie ma w Kościele trzech stanów: hierarchia, laikat, stan zakonny, lecz tylko dwa: hierarchia i laikat. Osoby Bogu poświęcone stanowią właśnie zakonny laikat.

Według zaś dekretu *Perfectae Caritatis* stan zakonny *statum in se completum... constituit*. Bracia zakonni są pełnymi zakonnikami, nie dodatkiem. Przyjęcie święceń kapłańskich nic nie do-

daje do natury powołania zakonnego. Sobór nalega, by nie było w zakonach kleryckich zasadniczej różnicy między kapłanami i braćmi, by ci ostatni otrzymali także stosowne wykształcenie, by mogli uczestniczyć w zarządzie zakonu, by się nie czuli podrzędni.

Sobór nie powiedział oczywiście wszystkiego, co należało, o braciach zakonnych. Zostawia wolną rękę życiu i działaniu samych zakonników. Wzywa jednak do odnowy, do adaptacji życia zakonnego zgodnie z dzisiejszą rzeczywistością. Najwięcej chodzi Kościołowi o duchowe odmłodzenie zakonów.

My, bracia laicy, mamy ukochać naszą wzniosłą misję, misję konsekratorów świata. To zadanie lepiej spełnimy, gdy pogłębimy swoją kulturę teologiczną, nie zrywając łączności z dobrami ziemskiej kultury. Musimy coraz bardziej kochać Jezusa, pałać życzliwością do ludzi, żyć w samozaparciu, ale nie rezygnować z inicjatywy apostolskiej.

Dla osiągnięcia tych celów winni się łączyć wszyscy zakonnicy, winni współdziałać przełożeni i podwładni w duchu powszechnego kapłaństwa, jako Lud Boży.

Brat Stanisław Rybicki FSC

po prostu o jego świecie tak odosobnionym i niepospolitym, że aż wzbudzającym trwogę. W każdej chorobie tkwi jakaś obcość odgradzająca człowieka od świata. W nim była obcość zupełna.

Siedzieliśmy milcząc, aż do momentu gdy podszedł do nas pielęgniarz, wziął go pod pachy i powiedział: „No to chodź już, Piłacie". Rysiek uśmiechnął się do niego z wdzięcznością, wstał i odszedł bez pożegnania.

2

Doktor Gwidon, którego złapałem na korytarzu zaraz po widzeniu z Ryśkiem, określił jego stan jako beznadziejny. Zaprosił mnie do gabinetu, siadł za biurkiem i oświadczył, że depresja mojego brata pogłębiła się jeszcze bardziej, że nie chce już nawet przyjmować posiłków i trzeba się przygotować na najgorsze.

Panie doktorze — molestowałem go mimo wszystko nadal — czy naprawdę nie ma ratunku? Przecież pół roku temu mówił pan, że istnieje szansa ocalenia.

— Już jej nie widzę — potwierdził wyrok.

Sam był przygnębiony na równi ze mną. Przywiązał się do Ryśka, a w dodatku spotkała go jeszcze jedna porażka. Mówił teraz o niej opowiadając o dramacie psychiatry, który tak rzadko ma satysfakcję z wyleczenia chorego. „Chirurg obetnie chorą nogę i jest pewien, że pacjent będzie żył, a my, co możemy zrobić wiedząc wciąż tak mało o źródłach powikłań psychicznych człowieka". Gdy poprzednim razem rozmawiał ze mną, starał się wydobyć jak najwięcej wiadomości o dzieciństwie Ryszarda. Tłumaczył, że gdzieś w przeszłości tkwić muszą przyczyny jego obecnych lęków i nadmiernego poczucia winy. Opowiedziałem mu więc o wszystkim, co pamiętałem z naszego domu zniszczonego jednym uderzeniem pocisku w sierpniowy, powstańczy wieczór. Straciliśmy wtedy rodziców. Gdy doktor Gwidon tłumaczył mi, że charakter naszego ojca i matki musiał zaważyć na równowadze psychicznej Ryszarda, czułem się nieswojo powołując do życia sceny umarłe. Czy się kochali? Pewnie, że się kochali. Zginęli nawet razem próbując ratować w ostatniej chwili resztki dobytku. Czy się kłócili? Pewnie, że się kłócili. A jakież małżeństwo się nie kłóci. Czy bito nas w domu? Trochę bito. Jak można wychować chłopców nie łojąc im od czasu do czasu skóry. Wspominałem rodzinne awantury ze wzruszeniem. Czyż sam fakt raptownej śmierci, cios wymierzony w parterowy domek z kominem nie był wydarzeniem straszniejszym niż surowe miny ojca karcącego Rysia? Ogień i huk, samotność i nędza, życie na łasce obcych ludzi czyż nie były większą szkołą strachu i upoko-

rzenia od jakichś problematycznych lęków z okresu dzieciństwa. A widok gwałconych kobiet wśród ruin Woli, czy nie musiał pozostawić trwalszych urazów moralnych od dziecinnych doświadczeń Ryśka podpatrującego przez krzaki kąpiącą się nago w rzece ciotkę? Freud bądź co bądź żył przed pierwszą wojną światową.

Ale doktor Gwidon upierał się przy swoim. Zgadzał się nawet, że wojenne przeżycia i rozbicie domu miały jakiś wpływ na losy „tak wrażliwej psychiki", ale przyczyny choroby muszą być indywidualne. Rozumując w ten co pan sposób — powiedział nawet żartobliwie — dojdziemy do wniosku, że nie pański brat, lecz świat zwariował. Ale całego świata nie uleczymy, nie jest to zresztą zadaniem lekarza. Ani poety — dodał po namyśle.

3

Ze szpitala wróciłem do śródmieścia. Namyślałem się, co dalej robić. Sytuacja była beznadziejna. Bratu nic nie mogłem już pomóc, ale świadomość, że go pozostawię samego w obcym mieście nie dawała mi spokoju. Oczywiście on nie zdawał sobie sprawy, że jest sam. Nie potrzebował obecności rodziny, mieszkał w innym świecie, współżył z innymi, wyimaginowanymi ludźmi, uczestniczył w odmiennych czasach. Dręczyły mnie jednak skrupuły, że tak mało interesowałem się ostatnimi laty jego losem. Może można było wcześniej zapobiec nieszczęściu? Wina moja była tym większa, że na dobrą sprawę nic bliższego nie wiedziałem o jego życiu w ciągu ostatnich lat, od chwili gdy przeniósł się z Łodzi do Krakowa po ukończeniu studiów. Jeszcze gdy był na uniwersytecie trochę mu pomagałem. Już wtedy jednak zastanawiałem się często, czy dawanie pieniędzy Ryśkowi nie jest marnotrawstwem. Uczył się co prawda nieźle, nie repetował lat, ale życie prowadził nieunormowane, dziwne, pod koniec pobytu w Łodzi nawet gorszące.

A całe zło datuje się od chwili, gdy zaczął pisać wiersze. Tak ja uważam. Niby nic w tym nie było dziwnego, skoro studiował literaturę, ale na paru wierszach się nie skończyło. Rysiek został „młodym poetą". Ciągle brał udział w jakichś konkursach, otrzymał nawet dwa razy nagrody, liczył na wydanie tomiku. O tomiku słyszeliśmy zawsze, gdy zapraszaliśmy go na niedzielny obiad. Kiedy zbliżał się koniec studiów, nie można było zupełnie ustalić, co będzie robił dalej, gdzie ma zamiar pracować, czym zarabiać na życie. „Jestem pisarzem — odpowiadał — to wam wystarczy?"

Ale z pisaniem wierszy było może jeszcze i pół biedy. Bardziej irytowało i mnie i żonę ówczesne jego towarzystwo. Przesiadywał

godzinami w kawiarniach z podobnymi do niego, długowłosymi młodzieńcami, którzy także trudnili się poezją. Nigdy z Krystyną nie potrafiliśmy zrozumieć owych „bzdur". Wszystkie były do siebie podobne. O odróżnieniu wierszy Ryśka od innych poematów zamieszczanych w niedzielnym dodatku gazety nie mogło być mowy. Kiedy go raz poprosiłem, by wytłumaczył durnemu bratu, na czym polega tzw. „specyfika jego poezji", wygłosił długą tyradę na temat „obsesji kamienia", która wyróżnia go wśród literackich rywali. „Kamień — wywodził mi zawile — czyli obcość. Chropowate, zimne życie w ręku, albo niepokonana, górska skała, ociekająca niepojętym urokiem natury. Kamień, czyli filozoficzny symbol nicości powstałej przed milionami lat, głaz niegdyś pulsujący morzem z uwięzionymi wewnątrz muszlami o kształtach śródziemnomorskich. Dawność i współczesność scalone w litą strukturę. Bryła, która milczy, chociaż wiele ma do powiedzenia. W kamieniu jest szaleństwo, życiodajna kontemplacja i śmierć w jednym znaku".

Poza długowłosymi młodzieńcami znajdowały się w towarzystwie Ryśka również krótkowłose dziewczęta. Odznaczały się one wiernym milczeniem w czasie gdy mężczyźni dyskutują o swoich obsesjach. Niektóre z nich, intelektualistki, zazwyczaj brzydsze od pozostałych, również pisały wiersze, albo próbki lirycznej prozy. Kiedyś użyczyliśmy Ryśkowi mieszkania na jego imieninową prywatkę, kiedy indziej zjawił się na niedzielnym obiedzie z Jolą, a potem z Beatą. Wtedy poznaliśmy tę młodzież. „Dziewczyny Rysia" siedziały naburmuszone, grzeczne jak panienki z pensji. Było w nich sporo uroku. Nie można było tylko zgadnąć czy milczą z nieśmiałości, czy z głupoty. W ogóle nie wiele obiecywały na przyszłość.

Gdy więc Rysio, nieczuły na moje argumenty, aby naprzód zapewnił sobie podstawy materialne, a potem bawił się w poezję, oświadczył, że wyjeżdża do Krakowa, zrobiłem mu potworną awanturę. Powiedziałem, że od tej pory sam odpowiada za siebie, że ma więcej nie liczyć na starszego brata, którego odtąd nie interesuje kwestia czy będzie nadal włóczył się po kawiarniach z Jolkami i Beatkami, czy zabierze się do solidnej pracy. Wspomniałem jeszcze o pamięci naszego ojca, który zapewne przewraca się w grobie po każdym kolejnym wierszu syna, i o biednej matce, która go tak bardzo kochała. Rysiek jednak nie ustąpił. Powtórzył starą śpiewkę o tym, że Łódź jest pustynią kulturalną a Kraków ofiarowuje mu warunki rozwoju twórczego, i dodał, że nigdy już nie zwróci się do mnie o jakąkolwiek pomoc, bo ma mnie gdzieś. Rozstaliśmy się cztery lata temu. Jedyną więzią pomiędzy braćmi były odtąd lakoniczne kartki na święta. Pół roku temu zostałem

wezwany przez szpital. Nie było jeszcze z nim wtedy tak źle. Dziś nie mogłem po prostu uwierzyć w zbliżającą się śmierć Rysia. Wydawała mi się ona zupełnie nieprawdopodobna. Nie wierzyłem lekarzowi, łudziłem się jak każdy w takiej sytuacji. Bo gdyby uległ wypadkowi albo stał się przestępcą, albo zachorował na cokolwiek innego, byłoby to nie tylko bardziej zrozumiałe, możliwe do pojęcia, ale łatwiejsze do zniesienia w sensie osobistym.

4

Pod naporem wszystkich tych myśli postanowiłem pozostać w Krakowie do następnego dnia. Przedłużyłem pobyt w hotelu i wyszedłem na miasto. Chciałem odnaleźć dom, w którym mieszkał mój brat, zanim zwariował. Miałem zapisany adres gdzie pisywałem kartki z Łodzi. (Że też poprzednim razem nie przyszło mi to do głowy.) Po niezbyt długim szukaniu znalazłem się przed dziewiętnastowieczną, secesyjną kamienicą stojącą nieomal w śródmieściu Krakowa. Wyglądała zasobnie. Nie był to czynszowy wrak z trzęsącymi się balkonami i pokruszonym tynkiem, ale solidny budynek, z mosiężnymi kratami w bramie, witrażami w oknach klatki schodowej i przedwojennymi tabliczkami „Caritasu" na drzwiach, zapewniającymi, że lokator płaci składki na biednych, przeto żebracy nie mają tu już nic do roboty. Poczułem się głupio w takim otoczeniu. Nieszczęście zawsze robi z człowieka biednego, choćby miał nawet pełny portfel i wyśmienite zdrowie. Zebrałem się jednak na odwagę i zadzwoniłem do drzwi opatrzonych numerem mieszkania, który figurował na listach Ryszarda. Znajdowała się na nich sporej wielkości tabliczka, z nic nie mówiącym mi nazwiskiem Pakiertowie.

Drzwi otworzyła młoda kobieta z psem u nogi. Obydwoje wydali mi się pełni uroku. Jednakowo ciemni, z długimi włosami i naiwną ciekawością w oczach. Gdy zobaczyłem tę kobietę, schludną i elegancką jak cały korytarz z widocznym już z progu wielkim obrazem na ścianie przedstawiającym Tatry w śniegu, speszyłem się jeszcze bardziej. Powiedziałem kim jestem i po co przychodzę. Młoda kobieta była bardzo zaskoczona. Powiedziała: „ach to pan jest Stefanem", i poprosiła mnie do środka.

Po chwili siedzieliśmy w salonie zwróconym oknami na podwórze zarośnięte wysokimi topolami. Zapadłem się w głęboki klubowy fotel. Rozdzielał nas niski stoliczek z kryształową paterą na haftowanej serwetce. Kobieta wydała mi się teraz jeszcze ładniejsza niż przy powitaniu. Mogła mieć około trzydziestu lat. Włosy, jak już wspominałem, czarne, oczy również, długie dłonie i wyjątkowo zgrabne nogi. Zapytała czy chcę napić się herbaty, czy kawy

i wyszła z pokoju. Wtedy zdałem sobie sprawę, że właściwie jej twarz nie jest wcale ładna, a tylko, jak to mówią — ciekawa. Kiedy zjawiła się z tacą i dwoma filigranowymi filiżankami, oraz dzbanuszkiem do kawy, na powrót poczułem się niepewnie. Byłem od niej o dziesięć lat chyba starszy, a mimo to mnie onieśmielała. Nie tylko ona, ale również i stylowe biureczko pod oknem, olbrzymi piec kaflowy z odlewaną w bogate wzory kratą drzwiczek do paleniska i dwa olbrzymie obrazy abstrakcyjne na ścianach kontrastujące z wykwintną starzyzną. Pod nogami czułem sprężystość dywanu zaścielającego salon. Siedząc w zakłopotaniu nie potrafiłem sobie wyobrazić mego brata, studenckiego chudzinę z długimi, niemytymi włosami, na tle mieszkania z antykami, wśród których snuje się rasowy pies. Może tylko wyczuwalna w mieszkaniu atmosfera harmonijnej celowości w doborze przedmiotów i ozdób przypominała ton, którym Ryszard mówił zawsze o poezji.

— Pan nie wie o tym — podniosła ku mnie wzrok młoda kobieta mieszając kawę w filigranowej filiżance — że byłam żoną Ryszarda.

— Nie! — krzyknąłem nieomal. Moje „nie" było jednocześnie zdumieniem i sprzeciwem, radością i dezaprobatą, było w ogóle wszystkim naraz. Cały salon, można powiedzieć, zawalił mi się na głowę.

— Pan w ogóle niewiele zapewne wie o swoim rodzonym bracie — strąciła mi jeszcze jedną cegłę na głowę.

— Jak widać, nie wiem nic. Chcę wiedzieć.

— Czy nie za późno?

Kiedy zaczął zapadać ledwo widoczny zmierzch, co poznałem po jej twarzy w cieniu jeszcze bardziej dyskretnej, wiedziałem już wszystko, co można opowiedzieć w tak krótkim czasie.

Dowiedziałem się przede wszystkim, że Ryszard miał do mnie zajadły żal nie o to, że go pozostawiłem bez finansowej pomocy, lecz o to, że nic mnie nie interesowała jego kariera. „Był dużym i nieznośnym dzieckiem — mówiła — a pan wciąż zastępował w jego poczuciu brakującego ojca. Z pewnością nie chodziło mu o pieniądze, przecież nigdy nie potrafił ich utrzymać, nawet kiedy je zdobył. Chodziło mu o uznanie. Zaakceptowanie, jeśli już nie pochwalenie jego życiowej drogi. Bo to była jego właściwa droga. Mimo wszystko jestem jej nadal pewna".

Dowiedziałem się również, że małżeństwo ich trwało zaledwie dwa lata. Do rozwodu doszło z inicjatywy Ryszarda. Nie wypadało pytać o szczegóły. Młoda kobieta powiedziała mi tylko, że istotną przyczyną rozejścia był jego charakter. „Okazał się niepospolitym egocentrykiem. Nie potrafił zrezygnować z niczego na rzecz dru-

Pochodzą z rodu ruin
Ich rodzice spalili się żywcem
Teraz nie należą do nikogo
Żadne nie wiąże ich pokrewieństwo

Weź zimny kamień w rękę
Ciśnij nim w bramę niebios
Może się zapali
Rozkwitnie meteorem

A tam na dole ludzie na światło czekali
Zimnym i pustym, kamiennym wieczorem.

— Pani go jeszcze kocha — zobaczyłem z bliska oczy tak samo suche, gładkie i mieniące się jak włosy.

— Pan jest do niego bardzo podobny — odpowiedziała wstając z fotela. — Dam panu adres księdza, u którego Ryszard bywał przed zabraniem go do szpitala — odwróciła się i wyszła do przyległego pokoju.

Przez otwarte drzwi widać było jasną, rozległą pracownię malarską, wypełnioną płótnami i puszkami od farb.

5

Ksiądz Bolesław mieszkał w starożytnym domu na wijącej się, niby polna rzeka, średniowiecznej uliczce. Przyzwyczajony w Łodzi do miejskiej brzydoty, wchodziłem do owego domu jak do muzealnego pałacu, zdziwiony, że mieszkają w nim prywatni ludzie. Na środku wewnętrznego podwórka kamieniczki stała wyschnięta fontanna. Za nią znajdowała się oficyna. Stałem przez chwilę zastanawiając się gdzie mam kołatać. W podcieniu dostrzegłem małe drzwi, nad którymi zwisała rączka na drucie. Pociągnąłem za nią raz i drugi, gdyż nie słychać było dzwonka. Wreszcie otworzyło się na górze okno i męski głos spytał „kto tam". Był to poszukiwany przeze mnie ksiądz. Usłyszawszy, że jestem bratem Ryszarda zszedł na dół. Huknęła zasuwa, znalazłem się wewnątrz budynku.

Pokoik księdza Bolesława był mały i osobliwy. Przypominał z wyglądu piwniczny korytarzyk. Wrażenie takie sprawiało beczkowe sklepienie sufitu i kiszkowaty kształt całego pomieszczenia. Spartański tapczan stał pod ścianą, obok niego znajdował się klęcznik z pluszowymi poduszkami pod kolana, wyżej wisiał ogromny, żelazny krucyfiks. Przeciwległą ścianę zapełniały ustawione szczelnie na półkach książki. Skórzany fotel przystawiony był do biurka, na którym panował imponujący wręcz bałagan.

Sam lokator był małym człowieczkiem w spodniach z szelkami i prążkowanej koszuli rozpiętej pod szyją. Na haczykowatym nosie tkwiły prostokątne okulary. Rozwichrzone włosy gęsto przetykane siwizną tkwiły na czubku ruchliwej, niezbyt klerykalnie wyglądającej osoby.

Usiadłem na tapczanie, który okazał się twardym razowcem, a nie maślaną bułeczką, na której jak sobie to zawsze wyobrażałem, sypiają pulchni proboszczowie. Przedstawiłem cel wizyty i przeprosiłem za spóźnioną porę. Osoba duchownego sprawiła, że wyznałem mu poczucie winy z powodu „wyparcia" się własnego brata. Tłumaczyłem księdzu dlaczego zapomniałem o nim, a nawet sądzę, że jestem niejako sprawcą nieszczęścia.

— Pewnie, że wszyscy powinniśmy teraz czuć się winnymi — orzekł ksiądz. — Ja też musiałem coś zawalić.

Młodzieżowiec — pomyślałem sobie.

Dalsze wywody księdza potwierdziły spostrzeżenie. Miał talent do zjednywania sobie „niebieskich ptaków". Niektórych podsuwali mu rodzice, inni zgłaszali się sami. Tak było z Ryszardem. Przyszedł za namową pewnego brodacza i długo opowiadał o swoim trudnym dzieciństwie, oraz życiowej samotności wśród ludzi, którzy go nie potrafią zrozumieć. Następnie poprosił o pożyczenie na tydzień stu złotych. Ksiądz dał mu pieniądze, gdyż w ten sposób w oczach zbuntowanych najłatwiej zyskać opinię „ewangelicznego księdza". Przynęta chwyciła, Rysiek zjawiał się u niego co pewien czas, już nie po pieniądze, ale żeby się wygadać. — Przyjdzie to — tłumaczył ksiądz — takie biedne, pokopane, samo nie wiedząc czego chce, ślepe szczenię mimo swoich lat i wypłakuje się w sutannę godzinami. A ja słucham, bo co mam robić. Wszyscy oni są jacyś tacy niedonoszeni i niedopieszczeni — skonkludował.

Ryszard opowiadał mu i o mnie i o Kindze (bo żona Ryśka nazywała się Kinga). Uważał, że nie jest niczemu winny. „Taki już jest los artysty, musi żyć w zupełnej samotności jak mnisi", brzmiała jego opinia o samym sobie. Ksiądz oczywiście usiłował mu wytłumaczyć, że się myli, że krzywda jest krzywdą, a brat bratem, nawet go gromił, żądał jakichś zdecydowanych kroków, by swoje życie wyprostował, ale nic z kazań nie wychodziło. „Wreszcie się zdenerwowałem i wyrzuciłem go stąd — oświadczył — liczyłem na kurację wstrząsową. Wiedziałem, że żyje jak włóczęga, nie ma pieniędzy i zraził do siebie otoczenie ciągłymi pożyczkami, oraz nieróbstwem. Zdolny był. Bardzo zdolny. I tak się zmarnował".

— Więc ksiądz również go zostawił samemu sobie — zawyrokowałem z ulgą, że nie tylko ja tak postąpiłem.

— Niestety — rozłożył ręce. — Żałuję teraz.

Zresztą ksiądz Bolesław zobaczył się raz jeszcze z Rysiem, który przyszedł zupełnie niespodziewanie i „chyba już wtedy trochę bredził".

— Siedział na tapczanie jak teraz pan siedzi — opowiadał obecnie ksiądz z przejęciem — i korzył się przede mną. Przypuszczałem, że cel został osiągnięty. „Jestem nędznikiem — mówił — zamiast powiedzieć sobie prawdę w oczy, obmywam ręce wodą słów. Całymi dniami myję ręce, podczas gdy on umiera". Na pytanie, kto właściwie umiera, Ryszard nic nie odpowiedział. Powtarzał tylko „boję się, boję się go, proszę księdza, boję się, gdyż wie coś ważnego, czego ja nie wiem. Jest to bolesna tajemnica, której się lękam. Widzę go co dzień, pojawia się coraz częściej, oglądam go w lustrach, w sklepowych wystawach, gdy idę przez miasto. Stoi za mną i prosi o litość. Czasami żal mi go, kiedy indziej nienawidzę. Gdybym wiedział o co mu chodzi, dlaczego prześladuje mnie własnymi moimi oczyma, gdybym wiedział! Niech ksiądz mi pomoże. Ksiądz pewnie zna odpowiedź".

— Ale ja mu wtedy nic nie poradziłem — tłumaczył się teraz przede mną. — Wyraziłem tylko zadowolenie, że wreszcie czuje skruchę z powodu swojego postępowania. Zawsze wyrażał się w sposób dziwaczny, obrazowy, skąd mogłem przypuszczać, że to już nie jest poezja lecz obłęd. Pan wie — zapytał w końcu — że Ryszarda zabrano do szpitala po nieudałej próbie samobójstwa?

— Wiem — potwierdziłem. — Ksiądz go potępia?

— Za co — obruszył się. — To już są sprawy, do których człowiek nie ma przystępu.

6

W trzy miesiące potem, już jesienią, nadszedł ze szpitala telegram zawiadamiający o śmierci Ryszarda. Pochowałem go jak należy przy czynnej pomocy księdza Bolesława. Po raz ostatni widziałem brata w trumnie, przed zabiciem wieka. Był niepospolicie chudy, twarz nie miała żadnego wyrazu, górę głowy owijały bandaże. Od Doktora Gwidona dowiedziałem się, że w ostatniej fazie choroby Ryszard bardzo cierpiał. Po śmierci odkryto w mózgu podejrzewany już uprzednio guz. „Widzi pan — powiedział doktor — jak to nigdy niczego nie można być pewnym".

Gdy więc stałem nad otwartą ziemią, do której spuszczano na powrozach poetę, przeżywałem zmienne uczucia. Z jednej strony ulżyło mi, że nie byłem w takim stopniu winien jak myślałem uprzednio. Z drugiej strony czułem, że coś ważnego ubyło z mojego

życia. Niezrozumiały i nieznośny człowiek, który był rodzonym moim bratem, zajmował, jak się teraz okazało, sporo miejsca we mnie. Świat zmieniał się obecnie, stawał się innym światem, mimo że wyglądał tak samo jak dawniej. Jestem sam — pomyślałem machinalnie. Dookoła grobu zgromadziła się gromadka młodych ludzi, których nigdy nie widziałem na oczy, znajomych i przyjaciół Ryszarda. Niektórzy ubrani byli mimo jesiennej pory w dżinsy, inni w eleganckie garnitury, kurtki skórzane i dziwne surduty z szamerunkiem. Stały tam również dziewczyny w mini-spódniczkach, wszystkie ładne, smutne i milczące. Wśród nich była Kinga i ta druga, Basia. Poznałem ją tylko dlatego, że płakała. Obydwie rozmazywały pod oczyma popielatą, słoną hennę. Ksiądz odmawiał „Wieczny odpoczynek", a mnie wciąż przypominał się wiersz o kamieniach.

Marek Skwarnicki

co później nieraz wspominał. Podkreślano jego zadziwiająco otwartą współpracę przy redagowaniu encykliki Piusa XII *Divino Afflante* w roku 1943 — tej encykliki, która dała zielone światło dla wolności badań egzegetów katolickich, stale nękanych od kryzysu modernistycznego. Była to wielka zmiana w atmosferze naukowej uniwersytetów i seminariów. Wielu ludzi stwierdziło później, że swobody te wywalczył o. Bea, który, nigdy tego nie okazując, sam bardzo cierpiał z powodu sytuacji nauki katolickiej w ciągu poprzednich trzydziestu lat.

Twierdzono także, że ojciec Bea, jako spowiednik Piusa XII, odegrał pewną rolę w ogłoszeniu niezwykłej Konstytucji *Christus Dominus* z 6 stycznia 1953 r., w której papież aktem „swojej najwyższej władzy" ustanowił w sposób niespodziewany zupełnie nową dyscyplinę dotyczącą postu, a szczególnie postu eucharystycznego. Ten ostatni punkt miał ulec stopniowemu rozszerzeniu już przed Soborem, a przede wszystkim w czasie jego trwania. Wprowadzenie nowych zarządzeń spowodowało zwiększenie liczby mszy wieczornych i ułatwiło komunię wszystkich wiernych o dowolnej godzinie. Liberalizacja tych przepisów była w Kościele katolickim jednym z punktów, które wpłynęły najsilniej na zmianę zwyczajów i pociągnęły za sobą inne przeobrażenia.

Inny punkt, który należy zaznaczyć, co najmniej równie ważny, choć o wcześniejszej genezie — to nowe tłumaczenie łacińskie psałterza pod kierownictwem o. Bea. Wiadomo, że Sobór Trydencki ustalił rygorystyczną dyscyplinę dotyczącą posługiwania się Biblią i „uświęcił" Wulgatę łacińską, która stanowiła nienaruszalny blok kanoniczny. Przewidziano co prawda ewentualne poprawki, ale po czterech wiekach dokonanie gruntownych przeróbek samego tekstu psałterza wywołało nieoczekiwane konsekwencje. Nowy psałterz, przygotowywany w największym sekrecie i zaaprobowany przez papieża, ukazał się w 1945 r. bez wiedzy kogokolwiek z Kurii Rzymskiej. Wzbudził polemiki, ale zatarły się one stopniowo wobec zasadniczego wyłomu uczynionego w Wulgacie i jej łacinie. Różne ruchy biblijne, które rozwinęły się w czasie wojny spowodowały szerokie rozgałęzianie się tej reformy. Stopniowo nie tylko Wulgata, ale i łacina miała być zarzucona, a ruch ten w stale rosnącym tempie doprowadził do obecnej sytuacji.

„ODWAGA SZCZEREGO DIALOGU"

Bez przesady można powiedzieć, że w realizowaniu wielkich reform liturgicznych Piusa XII, które zawierały w zarodku — choć sobie z tego nie zdawano sprawy — tę reformę, której dziś już nie można zatrzymać, ojciec Bea nie był hamulcem, ale bodźcem i że jego rola nie była najmniejsza.

Jednakże do szczytu prestiżu i wpływu ojciec Bea doszedł w związku z Soborem. Stworzenie przez Jana XXIII Sekretariatu dla Jedności — instytucji soborowej, do której papież przywiązywał największą wagę —

kazało mu szukać człowieka zdolnego stanąć na czele tej delikatnej instytucji. Właśnie ze względu na to stanowisko ojciec Bea został kreowany kardynałem w grudniu 1959 roku, a Sekretariat, którego utworzenie było w zasadzie już postanowione, miał otrzymać statut parę miesięcy później. Jest zbyt wcześnie, by opowiadać tu szczegółowo perypetie związane z tą nominacją, a także z mianowaniem msgra Willebrandsa na sekretarza tego organizmu. Faktem jest że ci dwaj ludzie, którzy znali się od dawna, współpracowali ręka w rękę przez 8 lat i ułatwili liczne kontakty a nawet nierozerwalne przyjaźnie między wieloma biskupami a obserwatorami niekatolickimi z okazji Soboru. Co więcej, oni właśnie i ich najbliżsi współpracownicy przygotowali słynne spotkania najwyższych osobistości Kościołów z Pawłem VI: Patriarchy Atenagorasa i arcybiskupa Canterbury, by wymienić tylko najważniejsze. Pamiętamy wzruszenie patriarchy i kardynała Bea w momencie uścisku, który wymienili wobec papieża 26 października 1967 r. Także podróże papieża poprzedzające to spotkanie: najpierw do Jerozolimy, potem do Konstantynopola, były dziełem Sekretariatu dla Jedności. Kardynał poprzedził Pawła VI, gdy 5 kwietnia 1965 jako gość Atenagorasa udał się do Świętej Sofii na miejsce dawnego ołtarza, właśnie tego, na którym 16 lipca 1054 kardynał Humbert złożył bullę ekskomuniki przeciw Cerulariuszowi. Spełnił tam w milczeniu i skupieniu „jak gdyby akt zadośćuczynienia".

Zaledwie stanął na czele Sekretariatu dla Jedności, wbrew wszelkim zwyczajom wyjechał do głównych miast Europy z serią wykładów, w których nieustannie nawoływał do jedności chrześcijańskiej w perspektywie Soboru. Te podróże, które przypominają trochę podróże podjęte w XI w. przez papieża Leona IX na rzecz reformy Kościoła, zaprowadziły kardynała Bea do wielu miast włoskich, do Zurychu, Heidelbergu, Tübingen, Berlina Wschodniego i Zachodniego (gdzie spotkał luterańskiego biskupa Dibeliusa), do Hannoveru, Wiednia, Innsbruku, Heytrop koło Oksfordu, Paryża, Taizé, a przede wszystkim 18 lutego 1965 do Genewy, gdzie w siedzibie Światowej Rady Kościołów został przyjęty we wzruszającej ceremonii przez Dra Visser't Hoofta i pastora Boegnera. „Nasza miłość braterska — powiedział kardynał w swoim przemówieniu — i miłość jedności dadzą nam odwagę szczerego dialogu, nawet w kwestiach trudnych". I rzeczywiście, z tego spotkania zrodziły się mieszane komisje Światowej Rady Kościołów oraz Kościoła katolickiego, reprezentowanego przez Sekretariat dla Jedności.

Ale odwaga i młodość ducha kardynała Bea ujawniły się najpełniej na samym Soborze. Nigdy nie znalazł się po stronie pesymistów. Do nowych problemów — tych, które złożyły się na prawdziwe oblicze Soboru — wniósł niezawodność swej dialektyki i krzepiące świadectwo. Schemat o Objawieniu został po pierwszym kryzysie powierzony komisji mieszanej, której przewodnictwo dzielił kard. Bea

z kardynałem Ottaviani — rozwiązanie takie, jak powiedział wówczas jeden z obserwatorów protestanckich, jest możliwe tylko w Kościele katolickim — używał całego swojego wpływu dla popierania zasady wolności religijnej, bronił także religijnych interesów Żydów i jego stanowisko — mimo ostrych ataków — odniosło zwycięstwo. To on także w trudnym momencie miał odwagę podnieść głos, by zażądać respektu dla żonatych księży Kościołów wschodnich. Wszystko to jednak jest niczym wobec Schematu o Ekumenizmie opracowanego przez jego Sekretariat, który długo nazywano „Sekretariatem Bea" i którego owoce przeszły wszelkie oczekiwania.

„UCZYNIŁ DZIWY W ŻYCIU SWOIM"

Czy śmierć wielkiego kardynała wywoła nawrót sprzeciwu wobec jego idei? Można by się tego obawiać, gdyby poruszenie umysłów i serc nie było w tej chwili silniejsze niż wszystko. Posiew rzucony przez Jana XXIII bynajmniej nie jest dziś bliski zagłuszenia, mimo odgłosów burzy.

Gdy powierzono mu kierownictwo Sekretariatu dla Jedności, kardynał Bea miał lat 78 — rzecz zadziwiająca, że okazał on w tej pracy otwartość ducha godną młodego człowieka. Zawsze szedł z czasem. Lecz z drugiej strony cechowała go równowaga myśli, nie przekraczającej nigdy miary. Dzięki niej, udzielając odpowiedzi na liczne stawiane mu pytania, znajdował formuły proste i bezpieczne. Ta równowaga kontrastowała uderzająco — choć nie szokująco — ze śmiałością jego poglądów i czynów. Jego gest zawsze sięgał dalej niż słowa — i w tym zapewne tkwi tajemnica jego osiągnięć. Często atakowany z ukrycia, odpierał wszystkie ciosy. Podtrzymywała go siła ponadludzka, siła charyzmatu.

I wreszcie stanowisko jego było stanowiskiem człowieka absolutnie prawego. W środowisku, w którym panował duch kariery, kardynał Bea nigdy nie szukał zaszczytów — jego pogrzeb w rodzinnej wiosce, po wzruszających uroczystościach żałobnych rzymskich jest tego najlepszym dowodem. Ludzi, wśród których z konieczności się obracał, pociąga nieraz luksus i bogactwo. On tym pokusom nigdy nie ulegał. I wreszcie, jeśli w instytucjach podobnych do jego Sekretariatu często panuje duch władzy — jego utrzymywała zawsze na prostej drodze pokora. Można z całą słusznością zastosować do niego słowa Pisma, którymi Kościół oddaje cześć wyznawcom nie biskupom (Syr 31, 8): „Błogosławiony mąż, który jest znalezion bez zmazy i który za złotem nie biegał, ani nie ufał w pieniądzach i skarbach! Któż jest taki? A będziemy go chwalić, albowiem uczynił dziwy w życiu swoim".

Olivier Rousseau OSB
tłum. M. T.

katolickiej). Innymi słowy, chodzi o rozróżnienie tego, co jest w prymacie papieskim kwestią dogmatu — pasterskie i nauczycielskie pierwszeństwo następcy Piotra — od takich czy innych form tego pierwszeństwa, które są jedynie kwestią prawa kanonicznego i jako takie podlegają zmianom.

Klasyczne już dzisiaj historyczne badania na ten temat przeprowadził jeszcze w okresie międzywojennym Msgr P. Batiffol i do niego odwołują się stosunkowo często publicyści „Istiny". W swojej pracy *Cathedra Petri* wykazał on, że w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa trzeba mówić o trzech różnych strefach Kościoła Powszechnego, w których zakres władzy Stolicy Piotrowej był odmienny. Strefę pierwszą stanowiły diecezje wokół Rzymu, z czasem objęła ona całą Italię, zwłaszcza jej część środkową i północną. Ze zrozumiałych względów jurysdykcja biskupów Rzymu była tutaj sprawowana w sposób najbardziej szczegółowy, papież był kimś w rodzaju metropolity albo prymasa Italii. Drugą strefę stanowił Kościół zachodni, którego papież był patriarchą i w którym rzeczywiście korzystał z uprawnień patriarszych. Strefę trzecią stanowił cały Kościół Powszechny, praktycznie zaś Wschód, który posiadał własnych patriarchów. Rzym zawsze respektował tę autonomię Wschodu i jurysdykcja papieska ograniczała się do arbitrażu lub interwencji w sprawach odnoszących się do całego Kościoła, czy w innych ważnych sprawach.

Rzeczą ogromnie ważną jest wyjść w badaniach historii prymatu rzymskiego poza ciasne granice wyznaniowe. Historia nie jest ani kopalnią ani arsenałem tylko historią. Bo niestety dość często historycy katoliccy traktowali ją jako kopalnię świadectw na rzecz prymatu papieża, nie dostrzegając całego anachronizmu ujmowania dawnych form prymatu na obraz i podobieństwo jego formy współczesnej. Z drugiej strony historycy niekatoliccy lubili czynić z historii arsenał, w którym się szuka pocisków-argumentów przeciw prymatowi. Ekumeniści katoliccy, m. in. ci związani z „Istiną", stawiając postulat obiektywny i ponadwyznaniowy badań historii prymatu, mają nadzieję, że doprowadzą one do zgody, iż teza, jakoby prymat biskupa rzymskiego w pierwszym tysiącleciu był pierwszeństwem czysto honorowym, jest stanowczo zbyt dużym uproszczeniem, a z drugiej strony Kościół katolicki podejmuje poważne korektury na temat tego, co stanowi istotę prymatu, a co tylko jego formę kanoniczną.

Tę wspólną drogę do jedności na tym odcinku można schematycznie ująć następująco: Obecna praktyka Kościoła katolickiego przyznaje papieżowi *primatus:* pasterskie i nauczycielskie pierwszeństwo w Kościele, oraz *papatus:* Stolica Apostolska przejęła wiele uprawnień, które dawniej należały nie tylko do patriarchów, co w Kościele zachodnim jest zrozumiałe, ale także do kolegiów biskupich, metropolitów, a nawet biskupów ordynariuszy; *papatus* jest to w ogóle pewna specyficzna

atmosfera Kościoła rzymskiego, której symbolem jest tiara czy sedia gestatoria. Otóż katolicy mają nadzieję, że w miarę jak *papatus* będzie ulegał coraz większym korekturom, protestanci, a zwłaszcza prawosławni, dojdą do przekonania, że ich protest przeciw prymatowi biskupa rzymskiego był protestem przeciw *papatus*, a nie przeciw *primatus*, i w ten sposób spotykamy się znów w doskonałej jedności Kościoła Powszechnego. Oczywiście, nie może być to droga kompromisu (w którym dla czysto ludzkiego dogadania się katolicy rezygnują z *papatus*, a niekatolicy przyjmują *primatus*), ale wspólne odczytanie woli i prawdy Chrystusowej oraz natury jego Kościoła.

Zaznaczamy, że mniej więcej w tym samym kierunku szła, znana zwlaszcza z „Informations Catholiques Internationales" (1964, nr 225), wypowiedź głośnego z „bombowych" wystąpień greckokatolickiego biskupa Zoghby, który z naciskiem podkreśla, że bezpośrednia władza pasterska nad całym Kościołem w żadnym wypadku nie oznacza, jakoby papież był ordynariuszem wszystkich diecezji, bo jest jedynie ordynariuszem Rzymu. Kościół lokalny, który byłby kierowany — niezależnie od tego czy z daleka, czy z bliska — przez cudzoziemców, staje się obcy we własnym kraju i nie może dobrze służyć Ewangelii. Wystąpienie biskupa Zoghby nie jest tak rewolucyjne, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, zważywszy, że w niczym nie narusza tradycyjnego dogmatu katolickiego.

Ciekawe historyczne spostrzeżenia na temat prymatu rzymskiego zawiera przedrukowany z „New-Blackfriars" artykuł o. Hilla *La papauté post-conciliaire* („Istina", 12.1967.138 n). Nauka o *plenitudo potestatis* papieża została rozwinięta zwłaszcza w XI i XII w. przez koła stęsknione za reformą (i wolnością) Kościoła, której Rzym stał się wówczas promotorem. Ta sama nauka o *plenitudo potestatis* stała się później kamieniem obrazy, kiedy zainteresowanie Rzymu reformą Kościoła osłabło lub wręcz zanikło. Jest to aż nadto oczywisty dowód, że władza papieża w Kościele nie jest dobrem sama w sobie. Z istoty swej jest to władza chrześcijańska, a więc ma charakter służebny: ma służyć dobru całego Ciała. Fakt, że jest to urząd ustanowiony przez samego Chrystusa, nie zwalnia od nieustannego wysiłku, aby urząd ten rzeczywiście służył dobru całego Kościoła. I Kościół zdrowym instynktem Ducha Świętego wyczuwa, jaka władza papieska jest mu potrzebna, a jaka jest mu niepotrzebna. Dlatego zawsze protestował i cierpiał, kiedy papieże źle pełnili swoją służbę w Kościele, a cieszył się z papieży Bożych.

Podkreślenie momentu służby i miłości w prymacie następcy Piotra jest ogromnie ważne także z punktu widzenia ekumenicznego, bo wielu niekatolików odnosi wrażenie, że władza papieża w Kościele katolickim jest pojęta czysto po świecku, że jest przejawem chęci panowania a nie służby. Choć z drugiej strony trudno nie przyznać wiele głębokiej słuszności wywodom znakomitego teologa prawosławnego Afana-

sjewa, kiedy wyróżnia podwójny rodzaj pierszeństwa w Kościele, pierwotne pierwszeństwo eucharystyczne, oraz wprowadzone dopiero przez św. Cypriana pierwszeństwo jurysdykcyjne. (Swoje poglądy w zbiorowej pracy *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe* Paris 1960, relacjonował przedtem w „Istinie" 4. 1957, 401—420).

C. Colombo („Istina" 8. 1961/62, 27n) formułuje warunki, kiedy prymat papieża w Kościele działa właściwie. Jego zdaniem muszą być zharmonizowane cztery zasady, zresztą niełatwe do zharmonizowania: 1— zasada jedności Kościoła w wierze, sakramentach i pasterzach, 2 — zasada duszpasterskiego posłuszeństwa wobec ciągle zmieniających się okoliczności czasu i przestrzeni, 3 — zasada katolickości Kościoła, tzn. otwartość poszczególnych Kościołów lokalnych na wartości i odrębności duchowe znajdujące się w innych Kościołach tego samego Kościoła katolickiego, 4 — zasada poszanowania wartości i odrębności duchowych poszczególnych Kościołów lokalnych, stanowiących Kościół katolicki.

Aż trudno uwierzyć, że dopiero dziś uświadomiono sobie dostatecznie tak oczywistą zdawałoby się prawdę, że teologiczne dyskusje z niekatolikami na temat miejsca biskupa rzymskiego w Kościele są z góry skazane na niedogadanie się, jeśli równocześnie nie będą podjęte dyskusje na temat samego urzędu biskupiego. Dogmatycznie bowiem wziąwszy, papież nie jest jakimś nad-biskupem, ale jest jednym z biskupów Kościoła; od innych wyróżnia go jedynie charyzmat pierwszeństwa w całym kolegium biskupim.

Jak bardzo poglądy na prymat papieża są uzależnione od poglądów na istotę urzędu biskupiego, można to zobaczyć na przykładzie stosunku prawosławnych do dogmatu o nieomylności. Prawosławni wychodzą z założenia — zresztą jest to teza szeroko znana również w mistyce zachodniej — że człowiek tym prawdziwiej widzi rzeczywistość Bożą, a więc tym bardziej jest nieomylny na temat spraw Bożych, im więcej jest przesycony Bogiem. Dlatego też prawosławni uważają za nieporozumienie mówić o nieomylności z racji samego tylko sprawowania urzędu w Kościele, sprawowanie urzędu nie zapewnia bowiem automatycznie wewnętrznej świętości.

Płaszczyzna, na której prawosławni kwestionują dogmat o nieomylności, jest w pełni uznawana przez Kościół zachodni. Ale sam dogmat został sformułowany na zupełnie innej płaszczyźnie. Wschód mianowicie nie zna zachodniego ujęcia, że do zadań biskupów należy osądzanie prawdziwości wiary. Ujęcie takie jest niezbędne dla mentalności zachodniej, i np. kiedy protestanci odrzucili prymat papieża i zakwestionowali episkopalny ustrój Kościoła, zachowali jednak instytucję naczelnej instancji sądowniczej w dziedzinie wiary: dla protestantów stała się nią Biblia. Dla chrześcijan wschodnich gwarancją nieomylności wiary Kościoła nie jest jakaś instytucja szczególna, ale sam fakt, że Kościół sprawuje Eucharystię, czyta Pismo, kocha Chrystusa. Wiara

Kościoła jest nieomylna z racji samej natury Kościoła. Zadaniem urzędu biskupiego — któremu prawosławni przypisują równie wysokie znaczenie jak katolicy — nie jest osądzenie prawdziwości wiary, ale czuwanie nad prawdziwością wiary.

Wschodnie ujęcie zadań urzędu biskupiego jest równie katolickie i prawowierne jak ujęcie zachodnie. Ale dogmat o nieomylności papieża został wyrażony w kategoriach ujęcia zachodniego. I trudno się dziwić, że chrześcijanom wschodnim niełatwo jest się wczuć w istotę tej prawdy, i chyba dlatego protesty prawosławnych przeciw nieomylności papieskiej my odczuwamy — nikogo broń Boże nie chciałbym urazić — jako trochę nie na temat. Otóż wydaje się rzeczą możliwą takie wyrażenie tego dogmatu w kategoriach ujęcia wschodniego, aby zachować pełną wierność prawdzie katolickiej, a zarazem wyzwolić ją od obcych Wschodowi ujęć zachodnich.

Dużo nowego światła do międzywyznaniowych dyskusji na nasz temat mogą wnieść szerokie współczesne badania problemu kolegialności biskupów. Odpowiedzialność biskupów za cały Kościół katolicki nie jest tylko faktem teoretycznym, nie można jej również traktować jedynie jako uzupełnienie prawdy o prymacie Piotra (por. Colombo *La fonction de l'Episcopat dans l'Eglise et ses relations avec la Primauté pontificale*, „Istina" 8. 1961/62, 7—32; Guillou *L'expérience orientale de la collégialité épiscopale*, „Istina" 10. 1964, 111—124). Prawa kanoniczne zawsze łączyły biskupów w grupy regionalne, ustanawiały patriarchów i metropolitów, przewidywały różne formy czuwania synodów czy metropolitów nad tym, co się dzieje w diecezjach należących do danego regionu.

Toteż wydaje się, że mocno podkreślana na Zachodzie i na Wschodzie zasada równorzędności wszystkich biskupów jest tylko jedną stroną medalu. Jest chyba uproszczeniem twierdzenie, że zasada rozmaitego przewodnictwa w episkopacie jest czysto zewnętrzną kwestią prawną (teologia katolicka wyłącza z tego twierdzenia jedynie przewodnictwo papieża). Kwestią prawa kanonicznego mogą być konkretne sposoby przewodnictwa, ale sama zasada zdaje się mieć głębokie uzasadnienie dogmatyczne: jeśli z woli Zbawiciela episkopat ma kolegialnie czuwać nad Kościołem, z natury rzeczy musi mieć swoich przywódców. I w praktyce zawsze miał różnych swoich kanonicznych (a nie tylko charyzmatycznych) przywódców różnego szczebla, zarówno na Wschodzie jak na Zachodzie. Chodzi oczywiście o przywództwo w znaczeniu chrześcijańskim.

Być może badania nad kolegialnością episkopatu bardziej wyraźnie uwypuklą m. in. znaczenie przewodnictwa biskupa rzymskiego w całym Kościele. Wydaje się bowiem, że prymat papieża nad całym kolegium biskupim nie jest bynajmniej jakąś odwrotną stroną kolegialności biskupiej, potrzebną jakoby do zachowania równowagi nauki

katolickiej; ale jest przez ten kolegialny charakter episkopatu postulowany, jest jego integralną częścią.

Ekumeniści chętnie podkreślają, że wkład teologii w przyśpieszenie jedności chrześcijaństwa nie polega na wzajemnych kompromisach, ale na pogłębianiu przez każdą ze stron swojego własnego spojrzenia na prawdę Bożą. Im głębiej będziemy rozumieć prawdę Bożą, tym prędzej się spotkamy w jedności wiary. Otóż wysiłki katolickie, aby pogłębić nasze rozumienie prymatu papieża, idą w dwu zasadniczych kierunkach: staramy się lepiej zrozumieć prawdę o prymacie poprzez badania historyczne oraz poprzez bardziej wyraźne umieszczenie tej prawdy w kontekście innych prawd katolickich.

Jacek Salij OP

KONGO 1968 — OCZAMI PRZYBYSZA

W sercu Czarnej Afryki wypadło mi reprezentować Katolicki Uniwersytet Lubelski na VIII Kongresie Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich w dniach od 9-go do 17-go września 1968 r. FIUC (Fédération Internationale des Universités Catholiques) jest potężną organizacją, zrzeszającą główne instytucje wyższego nauczania katolickiego na całym świecie. Założona w r. 1949 usiłuje koordynować współpracę uniwersytetów katolickich, umożliwiając i inspirując wymianę myśli i doświadczeń w zakresie organizacji oraz nauczania uniwersyteckiego. Cel ten realizowany jest przede wszystkim, choć nie wyłącznie, na zebraniach generalnych; ostatnie, ósme, miało miejsce w stolicy Demokratycznej Republiki Kongijskiej Kinszasie. Ściśle rzecz biorąc, gospodarzem Kongresu było miasto-uniwersytet Lovanium oddalone od stolicy o ponad 20 km. Uniwersytet Lovanium, główna wyższa uczelnia młodej republiki, jest jednak traktowany jako reprezentacyjna uczelnia stołeczna.

Trzeba powiedzieć od razu, że honory takiej właśnie uczelni Lovanium pełni godnie i z całkowitym powodzeniem. Więcej, cała Afryka może być dumna z tego ośrodka naukowego, zbudowanego wysiłkiem całego cywilizowanego świata. I Afrykanie, zwłaszcza ci kongijscy, dumni są ze swego Lovanium, choć nie żałują mu krytyki i nawoływań do ulepszeń i szybszego rozwoju. Na spotkaniu uczestników Kongresu ze studentami Lovanium, te głosy „sprzeciwu" i wołania o „lepiej", zwłaszcza w zakresie intensyfikacji inspiracji katolickiej Uniwersytetu (sic!), brzmiały najmocniej. Uniwersytet Lovanium ma osiem fakultetów (teologii, prawa, medycyny, filozofii i literatury, nauk przyrodniczych, nauk

politycznych i społeczno-ekonomicznych, politechnicznych i rolniczych), dwa tysiące studentów, trzysta pięćdziesiąt osób personelu wykładającego (w tym siedmioosobowa grupa polska) i Jego Magnificencję Rektora autetycznego kongijczyka — pierwszego afrykańczyka docenta, młodziutkiego, bo 35 lat liczącego, monsignora Th. Tshibangu. Ale ponad to wszystko Lovanium ma niezmordowanego monsignora L. Gillona, rektora w latach 54/57, pełniącego obecnie funkcję prorektora, czytaj: głównego budowniczego, organizatora i inspiratora będącego w ciągłej rozbudowie uniwersytetu Lovanium. Ileż tu rzeczy trzeba zazdrościć, ile podziwiać: wspaniałe, według najnowszych wzorów budowane gmachy uniwersyteckie, cudowne usytuowanie na liczącym 270 ha wzgórzu, dominującym nad Kinszasą, ale nade wszystko ta pchająca się drzwiami i oknami, spragniona wiedzy czarna młodzież, która coraz to bardziej uświadamia sobie, że przyszłość narodu nie zależy od tego, ile on otrzyma od innych, ale ile zrobi sam.

Kongres FIUCu trwał całe sześć dni i był nader pracowity. Jeżeli nie odczuwało się tego dotkliwie, mając na uwadze podzwrotnikowy klimat, było to zasługą i świetnej organizacji, i warunków zakwaterowania gwarantujących wszelkie możliwe wygody. Treść obrad obejmowała dwa wyraźnie odróżniające się nurty: sprawozdawczo-organizacyjny oraz ideowo-merytoryczny. Pierwszy szkicował aktualny obraz sytuacji i działalności uniwersytetów katolickich w świecie. Niektóre z regionów, np. obie Ameryki i Azja, legitymują się rzeczywiście imponującymi wynikami i zaskakującym rozwojem. W Europie można mówić o stabilizacji z pewnymi oznakami kryzysu, nurtującego zresztą życie uniwersyteckie w ogóle. Drugi nurt obrad osnuty był wokół fundamentalnych problemów sensu istnienia i struktury katolickiego uniwersytetu oraz sposobów i środków gwarantujących właściwe spełnienie wynikających z jego istoty zadań. Owocem sześciodniowych obrad na te pasjonujące tematy była uchwalona w ostatnim dniu uroczysta deklaracja Kongresu stwierdzająca prawo i konieczność istnienia uniwersytetów katolickich w dzisiejszym świecie, określająca w ogólnym zarysie ich istotę i strukturę, oraz główne faktory realizacji podstawowych zadań. Nie sposób w krótkim sprawozdaniu wyliczyć wszystkiego, co się działo na tym czcigodnym zebraniu, ale nie można pominąć wzmianki o wysokim poziomie i dogłębności analizy w traktowaniu skomplikowanej problematyki, nie można nie wspomnieć o klimacie życzliwości, zrozumienia i braterstwa panującym wśród uczestników Kongresu, a wreszcie i tych ciepłych głosów życzliwości dla KULu, jakie padały zwłaszcza z ust tradycyjnie nam życzliwych i oddanych frankofonów. W sumie Kongres w Kinszasie był wielkim przeżyciem w płaszczyźnie spraw uniwersyteckich i naukowych. Ale wielkie to zebranie stworzyło okazję do innych jeszcze nie mniej intensywnych doświadczeń i obserwacji.

KONGO I KONGIJCZYCY

Z olbrzymiego obszaru Konga — Kongo Kinszasa (2.345.400 km²) dane mi było poznać nieco lepiej tylko dwie jego prowincje, a mianowicie Kongo Niskie (Bas Congo) ze stolicą Kinszasa i Kongo Wschodnie (Haut Congo) ze stolicą Kisangani (dawne Stanlleyville). Te dwie jednak prowincje, dzięki ich specyficznym profilom etnicznym doskonale obrazują paradoksy i kontrasty, jakimi zaskakuje ten młody kraj przygodnego turystę. Region Konga Niskiego jest regionem tradycyjnie spokojnym i zrównoważonym, a przy tym wyjątkowo zaawansowanym cywilizacyjnie. To on dostarczył największej ilości inteligencji kongijskiej i ludzi odpowiedzialnych za życie polityczne kraju. Swoistą ilustracją tego zaawansowania były gromady półnagich maluchów wracających ze szkoły ze świstkami jakichś zeszytów w ręku, pozdrawiających przejeżdżające autobusy naszego Kongresu donośnymi krzykami „Salam salam". A wracały te dzieci ze szkoły wyplecionej z gałęzi i cieniutkich kołków, wracały do domów ulepionych z błota, liści i lian. A więc nauka i jakżeż prymitywny tryb życia, umiejętność posługiwania się wysoko wyspecjalizowanymi środkami nowoczesnej cywilizacji i wierność kanonom życia społecznego, reprezentującym poziom ludów pierwotnych (matriarchat), niebywała uprzejmość i odruchy pospolitego barbarzyństwa (złapany na ulicy Kinszasy złodziejaszek okładany był niemiłosiernie przez małych i dużych kułakami ku uciesze niemal wszystkich przechodniów) — oto drobna cząstka tych sprzeczności, które towarzyszą przybyszowi z Europy na każdym niemal kroku. Chyba to jest los nieunikniony rozwoju społecznego dokonywującego się w niebywale szybkim tempie. Na tym tle rysuje się jako bezsporne jedno wielkie niebezpieczeństwo, zwłaszcza dla tej ludności (a liczba jej wzrasta bardzo szybko), która wędruje do miast pozbywając się starych struktur społeczno-obyczajowych, zabezpieczających poprawność postępowania w środowisku społeczności pierwotnej a nie zastępując ich odnośnymi elementami kulturowymi z kręgu cywilizacji zachodnio-europejskiej. Wynik: gwałtowny rozwój przestępczości, z którym państwo usiłuje walczyć drakońskimi nieraz środkami. Oczywiście są to rozwiązania bardzo doraźne, droga do radykalnej zmiany prowadzi przez uciążliwy proces asymilacji trudnych kanonów postępowania etyczno-społecznego, właściwego społeczeństwom nowożytnym.

Kongo Wschodnie to już właściwie interior ze swoistym podzwrotnikowym klimatem, ze swoistą bogatą przyrodą, ale nade wszystko z całkowicie odrębnym typem ludzi. Oczywiście, w trakcie trzytygodniowego kontaktu i to raczej niezbyt wnikliwego, trudno te odrębności między ludźmi jednego i drugiego regionu uchwycić osobiście. Mówili o nich sami Kongijczycy, stwierdzali nich istnienie misjonarze i inni

Europejczycy. W pojęciu tych pierwszych Kongijczycy ze wschodu reprezentują typ ludzi niespokojnych, zaczepnych, skorych do spiskowania i mogących w każdej chwili przemienić się w nieokiełznany żywioł. Przybysze, lekarze, inżynierowie czy urzędnicy, których na siłę przerzuca się tutaj z Konga Niskiego są zagubieni, zastraszeni, ogarnięci poczuciem zagrożenia ze strony tubylców. Są to, jak stwierdzają misjonarze, postawy stanowczo przejaskrawione, bo mające swoje najgłębsze źródło w odrębności etnicznej obydwu grup. Co prawda region ten był rzeczywiście ojczyzną fermentów społeczno-politycznych, ale obecnie, po ciężkich doświadczeniach ostatnich paru lat, ludzie żyją tu jednym tylko pragnieniem, pragnieniem pokoju za wszelką cenę. To podkreślali wszyscy, to wyczuwało się wszędzie.

Odnosi się wrażenie, że ludzie żyją tu na wyższym stopniu cywilizacyjnym niż np. proletariat Kinszasy. Ludzie miast (Kisangani ze swoimi sześciu prosperującymi od dłuższego czasu parafiami) są pod znacznie większym wpływem katolicyzmu aniżeli metropolia jako całość. Daje to w wyniku wyższy poziom życia społeczno-etycznego, ale i widoczny awans cywilizacyjny. To samo da się powiedzieć o wioskach żyjących bliżej rzeki Kongo, stanowiącej i podstawę bytu i ważny środek komunikacji ze światem. Innym faktorem oddziałującym na intensyfikację tego regionu są niewątpliwie ogromne możliwości w zakresie plantacji tak cennych owoców, jak kawa, kakao, palma, czy kauczuk, nie mówiąc już o bananach i krociach innych jeszcze specjałów.

W jakim stopniu korzysta z tych bogactw przeciętny mieszkaniec Konga? Chyba w bardzo jeszcze minimalnym. Na swój własny użytek uprawia on przede wszystkim nieśmiertelną maniokę, stanowiącą ciągle podstawowe pożywienie ogółu ludności. Do tego trochę bananów, nieokreślonej w smaku papaji i zalatujących terpentyną mang. Zaś jako napój — palmowe wino i woda czerpana z bylekąd, nie wyłączając bynajmniej brudnej wody z rzeki Konga. Mięso (antylopy, kury, słonia, małpy) jest luksusem; na terenach przyrzecznych dość często spożywa się ryby. Wydaje się więc, że masy kongijskie na odcinku odżywiania się nie postąpiły prawie wcale naprzód. Zgoła inaczej rzecz wygląda w zakresie ubiorów i sposobu mieszkania. Na wsi i na tym odcinku niewiele się zmieniło; miasto jednak zostawiło za sobą daleko czasy prymitywizmu, w widoczny sposób ubranie traktując jako jeden z podstawowych sprawdzianów postępu cywilizacyjnego, ubierając się dostatnio, a przy tym, szczególnie kobiety, kolorowo. Oczywiście to wszystko inaczej wygląda w sferach rodzimej arystokracji. Trudno wprawdzie coś o niej — poza tym, że na pewno istnieje — konkretnego powiedzieć. Nie było bowiem okazji z jej przedstawicielami spotkać się bezpośrednio. Mówił o jej istnieniu z wyraźną dezaprobatą student wracający z wakacji do Lovanium, widać ją w uwijających się po Kin-

szasie luksusowych samochodach. Można spotkać jej przedstawicieli w poczekalniach wielkich międzynarodowych linii lotniczych. Są to ludzie luksusowo i wyzywająco ubrani, pewni siebie i w wyraźny sposób przeżywający wielką przygodę bogactwa. Na ich temat doły społeczne i ekonomiczne mówią z widocznym zagniewaniem. I bodaj by to kiedyś nie wybuchło nową serią gwałtów i krwawego resentymentu.

Zagadnienie standardu życiowego sprowadzające się do faktu posiadania lub nie posiadania środków do życia nie jest na pewno jedynym stymulatorem napięć społecznych w tym kraju. Są bez wątpienia i inne, żeby wymienić różnice trybalne (odmienność plemienna) czy religijne. Czynniki te mogą kiedyś stanowić poważną groźbę dla całości i jednolitości politycznej olbrzymiego kraju. Natychmiast jednak mówiąc o czynnikach zagrażających jedności młodego państwa, trzeba powiedzieć i o pierwiastkach działających w kierunku odwrotnym, zwłaszcza, że są one łatwe do zauważenia. Czynnikiem takim jest z pewnością powszechna duma z odzyskania niezawisłości i z przynależenia do sławnego już i wielkiego Konga. Da się to skonstatować u wszystkich prawie Kongijczyków z dużym zróżnicowaniem stopnia i zabarwienia. Inny potężny środek pracujący dla jedności, to świadoma, konsekwentna i zakrojona na szeroką skalę działalność państwa. Rzuca się ona w oczy zwłaszcza na odcinku propagandy i polityki administracyjnej. Ta ostatnia przybiera niekiedy postać drakońskich zmian personelu administracyjnego, przerzucanego systematycznie z jednej prowincji do drugiej. Napotyka to na silny opór, który jest łamany bezwzględnie. Na ostateczny wynik tej konfrontacji czynników contra i pro jedności trzeba jeszcze jakiś czas zaczekać. Na obecnym etapie Kongo i Kongijczycy stanowią przykład nowego państwa, które ciągle jeszcze przeżywa wielką przygodę niezawisłości, ale równocześnie zaczyna coraz wyraźniej rozumieć, że jej utrzymanie i rozkwit wymaga twardej pracy i sporej dozy wyrzeczeń.

KATOLICYZM KONGA

O Kościele katolickim Konga na podstawie dwudziestodniowego pobytu można pisać znacznie łatwiej i chyba trafniej, aniżeli o wszystkich innych sprawach tego kraju. Bo Kościół katolicki w tym kraju jest zjawiskiem, które rysuje się wyjątkowo wyraziście dzięki jego rozmiarom i zupełnie swoistemu obliczu. Nie będzie żadną przesadą powiedzieć, że jest on wszędzie i wszędzie prawie odgrywa pierwszoplanową rolę w życiu religijnym Konga. Imponuje rozmachem, organizacją, liczebnością personelu misyjnego, szerokim wachlarzem prac i zamierzeń duszpasterskich od nawracania pogan poprzez duszpaster-

stwo miejskie z różnymi jego odcieniami, po katolicką prasę i kinematografię. Oczywiście nie osiąga to jeszcze szczytów, ale jest, rozwija się, funkcjonuje coraz lepiej. Tym niemniej potrzeby religijne kraju są bardzo dalekie od elementarnego ich zaspokojenia. Ciągle jeszcze istnieje poważny odłam nieochrzczonych, choć w ogromnej większości są oni skłonni dziś przyjąć chrześcijaństwo, byleby ono zostało im udostępnione. Ciągle jeszcze kadra duchowieństwa w przygniatającej części (z hierarchią jest dokładnie odwrotnie) jest napływowa, nierodzima, ciągle jeszcze warstwa inteligencji katolickiej jest wyjątkowo cienka, a odwrotnie masy katolickie reprezentują religijność bardzo prymitywną, w poważnym stopniu zabarwioną elementami dawnych wierzeń i postaw etycznych. W sumie Kościół kongijski stoi więc przed dwoma ogromnymi zadaniami, jakimi są: chrystianizacja niechrześcijan i pogłębienie życia religijnego ochrzczonych. Wszystko na to wskazuje, że to drugie jest znacznie trudniejsze, a na pewno niezbędnie konieczne, jeżeli nie ma się po pewnym czasie zamienić w potrzebę rechrystianizacji ochrzczonych pogan. Każde z tych zadań reprezentuje odmienny typ pracy duszpasterskiej. Ale obydwa one domagają się jako conditio sine qua non zasadniczego zwiększenia kadr duszpasterskich. Bez tego zwiększenia perspektywa zmiany na lepsze nie rysuje się pomyślnie. Pomoc katolickiej Europy jest bezwzględnie konieczna, szeregi bowiem duchowieństwa krajowego tylko w części są w stanie zaspokoić potrzeby chrześcijan objętych regularnym duszpasterstwem parafialnym. Czy życie, nawiązując zresztą do sytuacji w pierwotnym chrześcijaństwie, nie zażąda tu zrezygnowania z zasady celibatu kapłańskiego na rzecz stabilizacji i niezbędnego zabezpieczenia przyszłości katolicyzmu w tym kraju? Poza potrzebami uzupełnienia ogromnych luk w duszpasterstwie chrześcijan, pozostaje sprawa duszpasterstwa ekspansywnego, którym zajmują się niemal wyłącznie misjonarze napływowi. Jest ich pokaźna ilość, ale ciągle jeszcze niewystarczająca, żeby stanąć na wysokości aktualnych potrzeb misyjnych. Powyższe uwagi mają w sposób zupełnie wyraźny charakter syntetyczny, uogólniający i stanowią raczej osądy i wnioski na temat katolicyzmu kongijskiego, jakie nasuwają się przybyszowi z Polski w czasie krótkiego pobytu w tym kraju. Żeby więc obraz ten nieco uplastycznić, dołączmy opis jednego z najbardziej żywych przeżyć z pobytu w Kongo, jakim była obecność na Mszy św. niedzielnej w jednej z parafii w Kisangani.

Parafia, o której będzie mowa, jest parafią na przedmieściu Kisangani, prowadzoną, jak wszystkie parafie tego miasta przez księży Sercanów, a konkretnie w tym wypadku przez rodowitego Kongijczyka o. Daniela Bafelikoi. Jest to pierwsza parafia, a ściślej i pierwsza placówka ogromnego terenu misyjnego stanowiącego dzisiaj wielką prowincję kościelną z arcybiskupem Kisangani na czele. Tu w r. 1897 rozpoczął pracę jeden misjonarz, a w r. 1966 na terenie tym liczba

chrześcijan osiągnęła cyfrę 200 tys. z 485 szkołami elementarnymi, obejmującymi 30 tys. dzieci, 25 szkołami średnimi z przeszło 2 tys. młodzieży, a wreszcie z 30 potężnymi placówkami misyjnymi będącymi zapleczem dla szeregu punktów duszpasterskich w terenie.

Wróćmy jednek do tej niedzielnej Mszy św. w parafii w Kisangani. W powietrzu czuć nastrój niedzielny; koło zabudowań kręcą się ludzie, zwłaszcza odświętnie ubrana młodzież. Czarny jak heban proboszcz prowadzi mnie do kościoła, a ponieważ dochodzi godz. 8 pokrzykuje na stojących jak wszędzie przed kościołem młodych i starych. Idę na chór, by widzieć lepiej, a nie zwracać na siebie uwagi białością mojej skóry i dzierżonym w ręku aparatem. Kościół wypełniony jest do połowy, po prawej stronie mężczyźni po lewej kobiety. Te ostatnie prawie wszystkie z dziećmi na rękach, które o dziwo są ciche — nie krzyczą, nie kręcą się, choć jest tego legion. Od czasu do czasu któreś tam pomarudzi; w naszych polskich warunkach przy takiej obsadzie rwetes byłby z pewnością nie do opisania. Podobnie cicho zachowują się chłopcy siedzący w pierwszych rzędach ławek zajętych przez mężczyzn. Kościół powoli się wypełnia. Zaskakuje fakt, że mężczyzn jest prawie tyle samo co kobiet. Punktualnie o godz. 8 zaczyna się piękny śpiew, wykonywany przez siedzącą na przodzie grupę młodzieży męskiej i żeńskiej, którą z prawdziwą gracją dyryguje młody człowiek w wypuszczonej na spodnie i bajecznie kolorowej koszuli. Inny młody człowiek, tym razem w czarnych spodniach, białej koszuli i czarnym krawacie dyryguje wstawaniem, siadaniem i odpowiedziami całego kościoła, a zarazem czyta teksty liturgiczne, oczywiście wszystko w języku lingala. Z jednej strony szkoda, bo nie rozumiem absolutnie nic, z drugiej strony jak oni daleko zaszli w realizacji reformy soborowej. Skojarzenia nasuwają się samorzutnie... Urzeczony jestem również pięciominutowym komentarzem — wstępem do lekcji wygłoszonym przez innego młodziana, również z szykiem ubranego. A wszystko to przeplatane tymi pięknymi śpiewami, wiedzionymi przez siedzącą na przodzie młodzież, a podejmowanymi co pewien czas przez cały kościół. Zawsze na głosy, bez jakichkolwiek sfałszowań, z ogniem i osobistym zaangażowaniem. W kościele, wypełniającym się aż do Ewangelii i ofertorium prawie do pełna jest cicho, poważnie; nie ma głupich uśmiechów, gadania; trzej żołnierze modlą się z książeczek, któryś z mężczyzn odmawia różaniec. Ewangelia w języku rodzimym, ale na melodię gregoriańską. Śpiewa ją młodziutki proboszcz, który następnie wygłosi piętnastominutowe kazanie. Wszyscy słuchają uważnie, po kazaniu ławki wypełniają się definitywnie, chór podejmuje śpiew melodyjnego credo, a dwaj poważni uczestnicy Mszy św. zbierają składkę. Padają do koszyczka grosiki dawane nawet przez dzieci. A potem znowu piękny śpiew *oratio fidelium* i *sanctus* śpiewanego na przemian przez chór i cały kościół. Kanon i oczywiście konsekracja

w języku lingala, potem pięknie śpiewane *Pater Noster*, liczna Komunia św. Komunikują kobiety, mężczyźni, tak starsi jak i młodsi — pobożnie, w skupieniu, budująco. I znowu skojarzenia i znowu cisnące się do głowy konfrontacje. Wreszcie koniec Mszy św.; chór śpiewa jakąś nową pieśń, na zakończenie, a ludzie rzucają się do wyjścia. Prysnął nastrój skupienia, powagi, religijnego namaszczenia, zaczynają się pogwarki, bieganina, uśmiechy, słowem, koniec misterium, zaczyna się normalne życie.

POLACY W KONGO

Czy są tacy? Czy byli tacy? Na pytanie pierwsze niech odpowie fakt, że człowiekiem, z którym zamieniłem na ziemi afrykańskiej pierwsze zdanie był autentyczny Polak z Łodzi, lekarz wykładający na uniwersytecie w Lovanium. Przyjechał wraz z dwoma uroczymi córkami spędzającymi u niego wakacje, przywitać zapowiedzianego w wykazach uczestników Kongresu przedstawiciela KUL-u. W tłumie przybyłych pasażerów zostałem rozpoznany od razu. Znakiem, który pozwolił mnie tak niezawodnie zidentyfikować, był mocno nie pasujący do tropikalnego klimatu płaszcz z zakładów imienia dr Próchnika w Łodzi. Trudno o lepszą niespodziankę dla rodaka oszołomionego przybyciem na Czarny Ląd. Na pytanie drugie odpowiedzią niech będzie nazwa jednej z głównych dzielnic stolicy, w której znajduje się pomnik króla Alberta II i Palais de la Nation, nazwa, która opiewa „Kalina", po prostu polska czerwona kalina. Nie jest to bynajmniej dziełem przypadku, kroniki bowiem piszą, że za dobrych przedwojennych czasów w tym miejscu komendant niemiecki nazwiskiem Kalina zwykł był zażywać kąpieli. A że był to człowiek na on czas bardzo znaczny, upamiętniono jego nazwiskiem centralną dzielnicę Kinszasy. Nietrudno się domyślić, jak niewiele z niemieckością wspólnego miał ten poczciwy Kalina, niewątpliwy kuzyn Bartka Zwycięzcy.

Te wyglądające nieco anegdotycznie fakty nie są oczywiście jedynymi śladami polskości w Kongo, zwłaszcza dzisiaj, tej polskości jest tu stosunkowo dużo. Nie mówiąc o stosunkach dyplomatycznych i handlowych, bardzo żywo kształtują się stosunki polsko-kongijskie w płaszczyźnie naukowej. Składa się na to przede wszystkim udział polskich wykładowców w szkolnictwie średnim i wyższym Konga. Zwłaszcza praca na trzech głównych uniwersytetach kongijskich, Lovanium, Lumumbaszi i Kisangani notowana jest bardzo pozytywnie przez stronę kongijską, a i strona polska, jak się zdaje, jest bardzo z niej zadowolona.

W zakresie aklimatyzacji, o dziwo, ta malutka kolonia polska nie posiada zbyt dużych trudności, gorzej nieco wygląda sprawa wyżywienia, które w sumie różni się zasadniczo od naszego. A chyba jeszcze

je za niewzruszoną prawdę. Opanujmy na chwilę nasz szacunek wobec królowej nauk i zapytajmy: co to jest matematyka? Jaki jest jej stosunek do rzeczywistości?

Na pierwsze z postawionych pytań odpowiedź jest stosunkowo prosta. Matematyka jest nauką o wynikaniu. Pewne zdania przyjmuje się jako założenia (tzw. aksjomaty) i bada się jakie zdania (tzw. twierdzenia) wynikają z nich na drodze wnioskowania przy pomocy z góry ustalonych reguł. Aksjomaty i twierdzenia tłumaczy się na język symboli. Wówczas wnioskowanie automatycznie zmienia się w rachunek. „Tak więc zastępujemy „punkt" przez x, „prostą" przez y, zależność między prostą a punktem: „punkt leży na prostej" przez R. Zamiast „punkt leży na prostej" lub „pies gryzie kota" matematyk powie, że „x pozostaje do y w relacji R" lub krócej xRy. Postępujemy tak ze wszystkimi aksjomatami i twierdzeniami, aż uzyskamy ich szkielet. (...) Bezpośrednią tego konsekwencją jest fakt, że matematyka nie może wypowiadać się co do prawdziwości przyjętych aksjomatów. Istotnie, pytanie, czy aksjomat: „Dla każdych dwóch x istnieje y, że oba x zostają do y w relacji R" jest prawdziwy. Jedyna sensowna odpowiedź na to pytanie brzmi: Wszystko zależy od tego, co to jest x, y i R. Aksjomat ten jest jawnie fałszywy w zastosowaniu do psów-gryzących-kota: nie jest prawdą, że dla każdych dwóch psów istnieje taki kot, którego oba gryzą. Jeżeli jednak x oznacza mężczyzn, y — kobiety, a R — sympatię, to wydaje się prawdą, że dla każdych dwóch mężczyzn można znaleźć kobietę lubianą przez nich obu". (str. 39—40)

Umowa, że przez x, y, R mamy rozumieć odpowiednio: psy, koty, gryzienie lub: mężczyzn, kobiety, sympatię nazywa się interpretacją twierdzenia matematycznego. Z chwilą gdy twierdzeniu matematycznemu nadajemy interpretację, otrzymuje ono określone znaczenie i dzięki temu może być prawdziwe lub fałszywe. W przytoczonym wyżej przykładzie interpretacja pierwsza (psy, koty, gryzienie) prowadzi do zdania empirycznie fałszywego, interpretacja druga (mężczyźni, kobiety, sympatia) do zdania empirycznie prawdziwego.

Załóżmy teraz, że jakiś fizyk przystępuje do badania pewnych wielkości z otaczającego go świata i relacji, jakie między nimi zachodzą. Po wykonaniu odpowiednich pomiarów zadanie fizyka będzie polegało na tym, aby znaleźć taką gałąź matematyki, której system aksjomatów odpowiednio zinterpretowany opisywałby prawidłowo relacje między badanymi wielkościami. Jeżeli mu się to uda, to z pewnością stanie się sławnym fizykiem, bo oto stworzył nową fizyczną teorię. „Dlatego właśnie jest niezwykle ważne, że matematycy kontynuują swe badania nie troszcząc się o ich zastosowanie. Nigdy nie można przewidzieć, które z ich czysto formalnych teorii zostaną kiedyś z pożytkiem zinterpretowane przez uczonych i staną się niezbędne ludzkości". (str. 45) O tej roli matematyki dowcipnie pisał Stanisław Lem: „Wyobraźmy sobie

szalonego krawca, który szyje wszelkie możliwe ubrania. Nie wie on nic o ludziach, ptakach czy roślinach. Nie ciekawi go świat; nie bada go. Szyje ubrania. Nie wie dla kogo. Nie myśli o tym. Niektóre są kuliste, bez żadnych otworów; innym wszywa rury, które nazywa 'rękawami' lub 'nogawkami'. Ilość ich jest dowolna. (...) Gotowe ubrania odnosi do ogromnego składu. Gdybyśmy tam mogli wejść, przekonalibyśmy się, że niektóre pasują na ośmiornicę, a inne na drzewa, albo na motyle, albo na ludzi. Odkrylibyśmy ubrania dla centaura i dla jednorożca, oraz dla istot, jakich dotąd nikt nigdy nie wymyślił. Olbrzymia większość ubrań nie znalazłaby żadnego zastosowania. Każdy przyzna, że syzyfowe prace owego krawca są czystym szaleństwem. Tak jak on działa matematyka. Buduje ona struktury, ale nie wiadomo czyje. Modele doskonałe (tj. doskonale ścisłe), lecz matematyk nie wie, c z e g o to są modele. Nie interesuje go to. Robi to, co robi, ponieważ taka działalność okazała się możliwa". (*Summa technologiae*, Kraków 1967, s. 232) Tego rodzaju postępowanie matematyków nie jest jednak czystym szaleństwem, bo oto do składu z ubraniami przychodzi fizyk i z radością stwierdza, że wiele ubrań doskonale nadaje się do tego, by przystroić w nie badane przez fizykę fakty. A bywa i tak, iż szczególnie elegenckie ubranie samo niejako wskazuje na nowe, nieodkryte jeszcze fakty, które w przyszłości będą mogły się w nie ubrać.

Siłą fizyki jest doświadczenie. Dzięki niemu fizyka nie traci kontaktu z rzeczywistością. Ale w tej sile tkwi pewna słabość. Dokładniejszy eksperyment może obalić wyniki poprzednich doświadczeń. Systemy empiryczne mogą być fałszywe. Siłą matematyki jest to, że jej twierdzenia, o ile nie zostały zinterpretowane, nic nie znaczą. Jeżeli raz poprawnie wyprowadzi się wniosek z aksjomatów, będzie on dla tych aksjomatów zawsze słusznym wnioskiem. Jak pisze Lem: „Systemy empiryczne tracą aktualność, matematyczne nie tracą jej nigdy. Ich pustka jest ich nieśmiertelnością". (tamże, str. 235)

Jeżeli za teorię fizyczną uznaliśmy odpowiednio zinterpretowany układ twierdzeń matematycznych, to jedno zinterpretowane twierdzenie możemy nazwać prawem przyrody. Czasem prawo przyrody wręcz utożsamia się z teorią przyrodniczą. Tak czyni Kemeny, gdy pisze: „Oczywiście nikt nie neguje, iż uczeni tworzą pewne teorie, o których powiada się, że są prawami przyrody". (str. 49) Bardziej powszechny jest jednak pogląd, według którego teorie są konstrukcjami ogólniejszymi od praw. Prawa przyrody ustalają związki zachodzące pomiędzy wielkościami, jakie dają się mierzyć. Zależność między wielkościami w matematyce nazywa się funkcją. (Jest to, rzecz jasna, bardzo niedokładne określenie funkcji). Prawa przyrody są więc we właściwy sposób zinterpretowanymi funkcjami matematycznymi.

Wielu filozofom nauki wydawało się rzeczą zdumiewającą, że przyroda zachowuje się ściśle według pewnych prawidłowości, które nazy-

wamy prawami przyrody. Dość powszechnie sądzi się nawet, że istnienie praw przyrody trzeba wręcz z góry założyć. „Rozumowanie przebiega zwykle, jak następuje: uczony szuka praw przyrody. Poszukiwania te byłyby beznadziejne, gdyby takich praw nie było. A zatem podstawowym założeniem całej nauki jest, że istnieją prawa przyrody" (str. 48). Kemeny sądzi jednak, że jest to założenie trywialne, pozbawione empirycznej treści. Według niego zawsze można znaleźć taką matematyczną funkcję, która dobrze opisywałaby to, co dzieje się w przyrodzie. Nawet gdyby przyroda nie zachowywała się prawidłowo, lecz zupełnie chaotycznie (Ta opinia wiąże się z poglądem Kemeny'ego, iż prawa przyrody nie są stałymi relacjami pomiędzy mierzalnymi wielkościami, lecz jedynie opisem tego, co w przyrodzie zachodzi. Nie jest to wszakże pogląd ogólnie przyjmowany). Kemeny uważa, że prawdziwe założenie (zawierające empiryczną treść), na którym musi opierać się każda nauka, kryje się gdzie indziej. Dotyczy ono nie tyle samej przyrody, ile raczej naszych możliwości jej poznawania.

Kemeny z wykształcenia jest bardziej matematykiem niż filozofem (choć i w tej dziedzinie nie brak mu erudycji). Oto tok jego rozumowania: „Po wielu wiekach zamieszania w tej dziedzinie, Georg Cantor umożliwił nam rozważanie mnogości nieskończonych z całkowitą pewnością. Przyzwyczailiśmy się sądzić, że wszystko co nie ma końca, jest nieskończone i basta. Obecnie wiemy, jak odróżniać od siebie nieskończoności różnej mocy. Potrafimy powiedzieć, że jedna rzecz jest bardziej nieskończona niż inna. Dokładniej — nieskończoność jednej mnogości jest większej mocy niż nieskończoność innej mnogości" (str. 53). Rzecz jasna, nie możemy po prostu liczyć zbiorów (lub inaczej „mnogości", jak pisze Kemeny) nieskończonych. Możemy je jednak porównywać ze sobą inną metodą. „Załóżmy, że mamy w domu pewną ilość dzieci i dajemy im kosz jabłek. Każde dziecko zjada po jednym jabłku i wszystkie jabłka zostają zjedzone. Wyciągamy z tego oczywisty wniosek, że jabłek było akurat tyle co dzieci. Nie było potrzeby liczyć ani dzieci, ani jabłek. Załóżmy teraz, że studenci wchodzą do sali wykładowej i zajmują miejsca. Jeśli stwierdzimy, że wszyscy studenci siedzą, a pozostały nie zajęte miejsca, to przekonamy się, że jest więcej miejsc niż słuchaczy. Gdybyśmy stwierdzili, że wszystkie miejsca zostały zajęte, a niektórzy studenci stoją w przejściach, doszlibyśmy do przeciwnego wniosku. W obu przypadkach nie było potrzeby liczenia ani studentów, ani miejsc. Ten prosty zabieg przyporządkowywania stanowi nasze podstawowe narzędzie pracy przy porównywaniu mnogości. (...) Jeżeli możemy przyporządkować sobie dwa zbiory nieskończone, to ich nieskończoność jest tej samej mocy. Jeśli przy próbie przyporządkowania ich sobie, w zbiorze drugim pozostają jakieś elementy, dochodzimy do oczywistego wniosku, że drugi zbiór jest w pewnym sensie większy od pierwszego" (str. 53—54).

Zbiór liczb całkowitych: 1. 2, 3, ... itd. nazwijmy za Kemenym zbiorem nieskończonym pierwszej mocy. Jest to zbiór nieskończony: w wyliczaniu liczb całkowitych nigdy nie dojdziemy do końca. Jest to zbiór nieskończony najmniej liczny ze wszystkich znanych zbiorów nieskończonych: istnieją zbiory nieskończone równoliczne z nim, ale nie ma zbiorów nieskończonych mniej licznych od niego. Znany jest sposób przedstawiania liczb w postaci punktów na tzw. osi liczbowej. Punkty tej osi odległe odpowiednio o 1, 2, 3, ... itd. jednostek długości na prawo od dowolnie obranego punktu zerowego reprezentują kolejne dodatnie liczby całkowite, natomiast wszystkie punkty osi liczbowej reprezentują zbiór liczb rzeczywistych. Widać stąd od razu, że zbiór liczb rzeczywistych jest zbiorem nieskończonym większej mocy niż zbiór liczb całkowitych. Nazwijmy go zbiorem drugiej mocy.

Wspomnieliśmy już wyżej o funkcjach matematycznych. W dalszych rozważaniach ograniczymy się tylko do tzw. funkcji rzeczywistych zmiennej rzeczywistej. Jak pamiętamy, każde prawo przyrody da się wyrazić w postaci funkcji (właśnie w postaci funkcji rzeczywistej zmiennej rzeczywistej). I odwrotnie, każda funkcja odpowiednio zinterpretowana może wyrażać jakieś prawo przyrody. Jest rzeczą doświadczenia wybrać ze wszystkich możliwych praw przyrody właśnie te, które odnoszą się do rzeczywistego świata. Okazuje się, że zbiór wszystkich funkcji rzeczywistych zmiennej rzeczywistej, czyli zbiór wszystkich możliwych praw przyrody, jest zbiorem nieskończonym jeszcze bardziej licznym od zbioru wszystkich liczb całkowitych, czy nawet od zbioru wszystkich liczb rzeczywistych. Nazwijmy go zbiorem mocy trzeciej. Oddajmy znowu głos Kemenyemu: „Porównajmy tę moc nieskończoności z ludzką zdolnością rozumienia. W każdym języku możemy sporządzić listę wszystkich słów, a następnie wszystkich zdań, które można utworzyć w danym języku. Chociaż zdań tych jest na pozór nieskończenie wiele, nie sprawia trudności ponumerowanie ich: 1, 2, 3, itd. w jakimś leksykograficznym porządku. Stąd widać, że można przyporządkować zdania liczbom całkowitym. Można postąpić tak również ze zdaniami we wszystkich językach istniejących w przeszłości, teraźniejszości lub w przyszłości. Zmusza nas to do uznania, że wszystkie prawa, które ludzie są w stanie ogarnąć rozumem, stanowią zbiór nieskończony najniższej mocy. Natomiast, jak stwierdziliśmy, wszystkie możliwe prawa przyrody stanowią zbiór nieskończony trzeciej mocy. Istnieje ogromna przepaść między tym, co jako ograniczone istoty ludzkie możemy zrozumieć, a możliwościami przyrody. Byłoby doprawdy rzeczą zdumiewającą, gdyby PRAWO PRZYRODY (w sensie: zbiór wszystkich praw przyrody, przyp. mój M. H.) było jednym z tych niewielu praw, jakie my, ograniczone istoty ludzkie, możemy zrozumieć. Teraz jest już jasne, jakie założenie jest konieczne dla uczonych: muszą oni zakładać, że PRAWO PRZYRODY jest dostatecznie proste,

aby ludzie mogli wyrazić je w swoim ograniczonym języku" (str. 54—55).

Oto oryginalny wniosek Kemenyego. U podstaw stworzonej przez człowieka nauki kryje się założenie stwierdzające, że prawa przyrody są dla nas ludzi poznawalne. Nie jest to postulat trywialny, lecz mocne założenie dotyczące również i samej przyrody, możliwości jej „podporządkowania się" naszemu poznaniu.

We współczesnej metodologii przyjmuje się, że każda nauka opiera się na tzw. założeniu jednostajności przyrody. „W jakim sensie przyroda ma być jednostajna? Powiada się, że będzie się ona zachowywać jutro tak samo jak dzisiaj. Mówi się, że założenie to jest potrzebne, by upewnić się, że nasze minione doświadczenie jest niezawodnym przewodnikiem w przyszłość. Innymi słowy, mamy nałożyć na przyrodę jakieś więzy, tak aby przestrzegała ona jutro tych samych praw, którym dziś jest posłuszna" (str. 70). Według Kemenyego założenie to jest tylko szczególnym przypadkiem założenia o naszych możliwościach poznawania przyrody. Żeby człowiek mógł poznać prawo przyrody, musi ono być dostatecznie proste. Każdą funkcję rzeczywistą (a więc każde możliwe prawo przyrody) da się przedstawić za pomocą wykresu. Wykres ten nie może być zbyt skomplikowany. „Możemy obserwować tylko jakiś jego mały, ograniczony odcinek. Wykres rozciąga się szeroko w przestrzeni i w czasie. Możemy zobaczyć tylko mały obszar przestrzeni w jakimś czasie, a cała nasza egzystencja ogranicza się do małego odcinka czasu. Na podstawie małego fragmentu mamy odgadnąć, jak wygląda cały skomplikowany wykres" (str. 71). „Moim zdaniem — pisze dalej Kemeny — założenie jednostajności przyrody rzeczywiście potrzebne uczonemu polega na tym, że nasze doświadczenie jest reprezentatywne dla zachowania się przyrody w całości lub, formułując to nieco inaczej, że możemy poznać przyrodę w rozsądnie krótkim czasie. (...) Niezależnie jednak od tego, w jakiej postaci przyjmiemy to założenie, nie będzie ono dotyczyło wyłącznie przyrody, lecz łączyć będzie złożoność przyrody z możliwościami poznawczymi człowieka. Będzie ono głosiło, że *ograniczone ludzkie możliwości poznawcze i złożoność przyrody są tego rodzaju, iż człowiek zdolny jest do poznawania przyrody*" (podkreśl. autora) (str. 73).

I na koniec tych nieco zawiłych wywodów ciekawostka. Kemeny pisze: „Uczonym, który najlepiej chyba rozumiał potrzebę założenia prostoty praw, był Albert Einstein. Opowiadał mi on kiedyś w prywatnej rozmowie o swych rozmyślaniach podczas pracy nad ogólną teorią względności. Mówił, że po latach poszukiwań doszedł do szczególnego równania, które z jednej strony tłumaczyło wszystkie fakty, a z drugiej — było znacznie prostsze od każdego innego równania, które je również tłumaczyło. Gdy doszedł do tego punktu, powiedział sobie, że

Bóg nie pominąłby sposobności uczynienia przyrody tak prostą. Opublikował zatem swą teorię z absolutnym przekonaniem o jej poprawności. Dramatyczny sukces teorii względności potwierdził wiarę Einsteina" (str. 73).

*

Oto próbka ciekawych myśli zaczerpniętych z *Nauki w oczach filozofa*. Jest to lektura naprawdę pasjonująca, o bardzo szerokim wachlarzu poruszanych zagadnień. Od metodologicznych problemów fizyki, poprzez filozofię matematyki aż do konkretnych zagadnień zrodzonych przez postęp nauk (determinizm, życie, myśl, nauka o wartości, nauki społeczne). Jej rzadką zaletą jest subtelny dowcip rozsiany wśród uczonych wywodów. To pożyteczna książka. Nie tylko dla laika — stanowi dla niego dobre wprowadzenie w gąszcz trudnej problematyki, lecz również dla fachowca — głównie dzięki oryginalności ujęć nieraz już starych zagadnień.

Ks. Michał Heller

KSIĄŻKI O KTÓRYCH SIĘ MÓWI: TEOLOGIA

Dla wszystkich to już chyba rzecz jasna, że słowo drukowane od dawna przekształciło się w żywioł niemal nie do opanowania. W tych warunkach coraz bardziej zagraża nam pokusa zdawania się na przypadek: czytamy — jeśli w ogóle jeszcze czytamy — to, co w rękę wpadnie, to, co nam polecą znajomi... W rubryce tej chcę przekazać czytelnikom co mówią w prasie światowej nasi znajomi, recenzenci i komentatorzy, o książkach, które uważają za ważne. Informując w ten sposób, w oparciu o prasę, nie wyzwalamy się od przypadkowości. Nierzadko przypadek odgrywa sporą rolę w tym, że dane dzieło staje się głośne. Można zaryzykować tezę, że przypadek istotnie sprzyja wydobyciu z cienia na światło witryn tych wartości, które są dziś poszukiwane. Przypadek jednak nie tworzy wartości. Dzieło grafomana czy taka lub inna antologia banału nie stanie się lekturą milionów, ponieważ przypadkiem ktoś je wylansuje z dużą dozą energii.

Wzmianki o książkach, w których ludzie coś dla siebie znaleźli, powtarzają się na stronicach wielu czasopism. Tu jako źródło podawać będę tylko te komentarze, z których bezpośrednio korzystam. Są to świadectwa z drugiej ręki, nie powinny więc służyć jako podstawa do wydawania takich czy innych wyroków. To tylko sygnały, czym — być może — warto się zainteresować. Wertując tygodniki i miesięcz-

niki nasłuchujemy, co w trawie piszczy. Nasłuchujemy z daleka, popełniając nieuniknione błędy. Hałaśliwy świerszcz może zagłuszyć szelest pełzającego węża, jak mówią Murzyni.

Halina Bortnowska

NOWA TEOLOGIA I WSPÓŁCZEŚNI TEOLOGOWIE

Hugo Meynell, *The New Theology and modern theologians*
London, Sheed and Ward.

Hugo Meynell, wykładowca filozofii na Uniwersytecie w Leeds, jest jednym z wybitniejszych młodych teologów angielskich. Książka, będąca zbiorem esejów, ma w dużym stopniu charakter polemiczny. Meynell przeciwstawia się dominującej jego zdaniem w teologii współczesnej tendencji do skupiania uwagi na teraźniejszości, kosztem przeszłości i przyszłości, czyli kosztem historii. „Teologia, która mówi nam tylko o tym, czego możemy doświadczać tu i teraz, jest bardzo uboga i płaska w porównaniu z nadzieją nowego życia w odbudowanym świecie, jaką dawało tradycyjne chrześcijaństwo". Autor dyskutuje ze stanowiskiem bpa Robinsona a także z Tillichem unikając jednak skrajnego konserwatyzmu teologicznego.

wg R. Harris
„New Christian", Londyn

BÓG PRZYSZŁOŚCIĄ CZŁOWIEKA

Edward Schillebeeckx, *God, the Future of Man*
New York, Sheed and Ward.

Jest to zbiór 5 wykładów wygłoszonych przez autora w czasie tournée po Stanach Zjednoczonych w 1967 roku, z dodatkiem obszernego eseju na temat sekularyzacji, przemian kulturalnych i nowej idei Boga, wyłaniającej się w społeczeństwie zorientowanym ku przyszłości. Wykłady dotyczą głównie problemu hermeneutycznego (czyli problemu odczytywania i interpretacji danych Pisma i tradycji) oraz sekularyzacją jako procesem kulturalnym i teologiczną interpretacją. Autor mówi o stosunku między „kultem świeckim" a liturgią Kościoła, o Kościele jako *sacramentum mundi* i o kapłanie jako służebniku dialogu. Razem wzięte eseje te stanowią znakomity przegląd kluczowych problemów nurtujących teologów chrześcijańskich — przegląd dokonany przez autora reprezentującego mentalność głęboko katolicką i posiadającego zdecydowany pogląd na to dokąd zmierza dziś chrześcijaństwo, czego należy się spodziewać względnie obawiać. Schillebeeckx jest subtelnym diagnostą i oryginalnym myślicielem — zwłaszcza wtedy gdy

podejmuje krytykę Bultmanna i usiłuje wyjść poza fenomenologię egzystencjalną wypracowując własną hermeneutykę historii i wizję Boga jako „Tego, kto jest całkowicie Nowy" *. Zdaniem recenzenta „Schillebeeckx jest klasykiem w swej opanowanej ekspresji" jest „jaśniejszy niż Rahner i bardziej wnikliwy niż Congar" — choć oczywiście w wielu kręgach będzie budzić niepokój, ponieważ istotnie reprezentuje nowy, twórczy kierunek refleksji chrześcijańskiej. Jego myśli na temat teologii nadziei stanowią ważny przyczynek dla tej linii rozwojowej teologii. *Bóg przyszłością człowieka*, jest cennym, choć niewątpliwie trudnym wstępem do studium współczesnej hermeneutyki, a także problemów sekularyzacji i eklezjologii.

wg Lawrence Guillot
„The National Catholic Reporter" USA

CHRZEŚCIJAŃSTWO BEZ RELIGII?

Gustave Thils, *Christianisme sans religion?*
Tournai—Paris 1968, Casterman.

Dobre wyjaśnienie pojęć i właściwy sposób cytowania — nie w oderwaniu od kontekstu — ma ogromne znaczenie dla przebiegu dyskusji nad sekularyzującymi tendencjami w dzisiejszym chrześcijaństwie. Tymi zaletami ma się odznaczać niewielkie studium lowańskiego teologa, autora fundamentalnej pracy *O teologii rzeczywistości ziemskich*. Na wstępie analizuje on obszernie przeciwstawienie między religią a wiarą, charakterystyczne dla myśli K. Bartha. Chrześcijaństwo jest religią poddaną wyrokowi objawienia — niemniej, zdaniem Thilsa, Barth nie sądzi, że objawienie chrześcijańskie przekreśla wszelkie formy ludzkiej religii. W dalszym ciągu Thils zajmuje się poglądami Bonhoeffera i H. Coxa (*The Secular City*). Interpretacja Bonhoeffera budzi zastrzeżenie recenzenta: odrzucenie „religii" sprowadza autor do reakcji przeciw pietyzmowi, nie biorąc dostatecznie pod uwagę późnych, szkicowych i niedopracowanych tekstów, w których zarysowuje się dynamika myśli Bonhoeffera. Problematyka poruszona przez Coxa prowadzi autora wprost do kwestii duszpasterskich: jakie jest miejsce chrześcijaństwa w Technopolis? Jaki wpływ na tę sytuację ma specyfika chrześcijaństwa? Wnioski i postulaty Thilsa wywodzą się wprost z dokumentów soborowych, *Gaudium et Spes* i *Lumen Gentium* i nie wychodzą poza zarysowane na Soborze perspektywy.

wg M. Devriendt
„Kultuurleven", Louvain

* W „Znaku" nr 169—170 zamieściliśmy artykuł Schillebeeckxa, o którym recenzent tu wspomina pt. *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*.

NORMA I KONTEKST W ETYCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Norm and context in Christian Ethics, wyd. G. H. Outka i P. Ramsey
New York 1968, Scribner.

Książka jest owocem dyskusji między teologami katolickimi i protestanckimi reprezentującymi bardzo różne stanowiska. Rzecz interesująca, że polaryzacja tych stanowisk nie wiele ma wspólnego z przynależnością wyznaniową. Niektórzy protestanci np. występują w obronie prawa naturalnego, powołując się przy tym na Lutra i Melanchtona. Ogniskiem dyskusji były tezy skrajnego sytuacjonisty protestanckiego J. Fletchera. W sumie przeważały, zdaniem recenzenta, próby wypracowania stanowiska umiarkowanego, „trzeciej drogi" pomiędzy legalizmem (zwanym też normizmem) i radykalnym „kontekstualizmem". Szczegolnie cenna jest tu wypowiedź Jamesa Gustafsona (autora niedawno opublikowanej książki *Christ and the moral life*). Gustafson zawiesza praktyczne, moralne pytanie „c o mamy czynić?", wysuwając na pierwszy plan bardziej owocne rozważania nad tym, j a k należy dochodzić do decyzji moralnych. Jest to w istocie hymn na cześć roztropności, choć słowo to pojawia się dopiero na samym końcu jego uwag. Najlepszą odpowiedzią na postulaty skrajnego sytuacjonizmu jest podjęcie studium nad sensem różnych norm w świetle chrześcijańskiego personalizmu.

wg U. Voll OP
„The National Catholic Reporter", USA

CHRYSTUS I ŻYCIE MORALNE

James A. Gustafson, *Christ and the Moral Life*
New York, Harper and Row.

Centralny problem tej książki to związek między przekonaniami religijnymi i chrześcijańską wizją życia zakorzenionego w Chrystusie, a moralnością. Autor podejmuje trzy zasadnicze pytania stale powracające w klasycznej literaturze etycznej: 1. Jaka jest natura i siedlisko dobra? 2. Co przesądza o charakterze podmiotu etycznego? 3. Jakie są kryteria oceny, czy dany czyn jest moralnie dobry? Źródłem odpowiedzi jest dla niego wiara w Jezusa Chrystusa. Gdy chodzi o pierwsze pytanie, Gustafson odpowiada, w duchu K. Bartha, iż chrześcijanin nie powinien tak stawiać kwestii. Dla chrześcijanina pierwszym przedmiotem dociekań powinien być fakt daru, co zostało uczynione dla niego i jego współbraci: Jezus Chrystus ustanowił swoje panowanie nad światem poprzez stworzenie i odkupienie. Wierząc w to musimy też uznać, że

dobro i zło nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie. Mimo niegodziwości jakie obserwujemy w świecie i we własnym życiu, grzech i śmierć zostały już zwyciężone, dobro przeważa więc nad nimi. „Jeśli wiemy, że dobroć Boga i dobroć życia stworzonego i odkupionego przez Boga w ostatecznym rozrachunku są większe niż każdy przypadek zła i niż wszystkie przypadki zła razem wzięte, to będziemy iść naprzód mając podstawowe zaufanie do świata, wychodząc mu naprzeciw, uwrażliwieni na jego przemiany, gotowi korzystać z możliwości jakie one otwierają, wolni od wyniszczającej i paraliżującej rozpaczy" — pisze Gustafson. „Człowiek nie musi stwarzać dobra z niczego, ani nawet wyzwalać go własną mocą w oparciu o dobroć uśpioną i ukrytą we wszystkich przedmiotach naszego doświadczenia. Nie jest naszym zadaniem rozdmuchiwać obecność zła w świecie aby potem werbować armię, która miałaby je pokonać — tak jakby zło było jakąś rzeczą, jakby było wcielone w coś, co można i trzeba zniszczyć. Człowiek nie powinien patrzeć na świat z ponurą niechęcią, ani też przerabiać go na swoje królestwo, godną siebie rezydencję — tak jak byśmy byli zdani na własne siły. Nie — dobro zostało już zrealizowane i umocnione, potwierdzone, siła życia i źródło życia są dobre, zgodne z tym, co ludzie wiedzą o dobroci Boga wobec nas okazanej w Chrystusie". W dwóch rozdziałach mówiących o Chrystusie — sprawcy usprawiedliwienia i uświęcenia autor rozważa przemianę dokonującą się w człowieku przez nawrócenie i wiarę. I tu także autor idzie za Barthem i egzystencjalistami: „Moralne dyspozycje chrześcijanina, cechy charakterystyczne człowieka, który wie, że jest nowym stworzeniem, to przede wszystkim wolność i nadzieja, pełna uniesienia świadomość, że nie tylko Stworzyciel jest dobry lecz i stworzenie". „Nadzieja chrześcijańska nie jest oczekiwaniem apokaliptycznego zwycięstwa ani też opium, które pozwala przetrzymać rozpacz. Jest ona zakorzeniona w ufności, że przyszłość jest dla człowieka, że Bóg w swej dobroci otwiera przed nami wciąż nowe możliwości. Uczestnicząc w rozwoju historii i w budowaniu ludzkiej wspólnoty, realizując dobro, jesteśmy ludźmi nadziei. Wolność od nadmiernej troski o siebie, od poddawania się oczekiwaniom i żądaniom innych, od paraliżującego lęku przed śmiercią i przed życiem — wszystko to łączy się z zaufaniem do dobroci Boga". „Wolność ofiary z siebie, oddania z miłości do bliźniego, wolność szukania raczej dobra innych niż własnego, wolność utożsamienia się z uciśnionymi i trapionymi lękiem, wolność uczestniczenia w sprawach służących sprawiedliwości i pokojowi (mimo wszelkich wieloznaczności i niejasności), wolność kierowania się własnym sądem w sytuacjach złożonych i pogmatwanych — ta wolność jest cząstką chrześcijańskiej gotowości".

W części trzeciej autor zajmuje się Chrystusem jako wzorem i nauczycielem, wykazując znakomitą znajomość tradycji, od Tomasza z Akwinu i Lutra po Häringa i Bultmanna. Zdaniem recenzenta daje

się tu jednak wyczuć pewna nieśmiałość w formułowaniu własnego stanowiska.

wg J. T. Burtchaell
(dziekan Wydz. Teol. Uniw. Notre Dame)
„The National Catholic Reporter", USA

NOWE SPOJRZENIE NA MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Absolutes in Moral Theology? wyd. Charles E. Curran
USA, Corpus Books,

Charles E. Curran, *A new look at Christian Morality*
Notre Dame, Indiana 1968, Fides Publ.

Dyskusja wokół Encykliki *Humanae Vitae* przyczyniła się do wzrostu zainteresowania tymi dwoma wcześniej opublikowanymi książkami. Pierwsza z nich, o charakterze bardziej specjalistycznym, zawiera szereg artykułów znanych moralistów amerykańskich. Można w nich wyodrębnić szereg znamiennych tendencji. Postuluje się np. przejście od jurydycznego pojmowania moralności do postawy bardziej duszpasterskiej i wychowawczej, oraz od indywidualizmu do orientacji wpólnotowej. Cornelius van der Poel, Denis Doherty i Martin Nolan szczególnie mocno stawiają tę właśnie sprawę. Robert Springer, Daniel Maguire i Charles Curran opowiadają się za podejściem dynamicznym, uwzględniającym kontekst historyczny. Najwyraźniej uwidocznia się wszędzie wysiłek przebudowy teologii moralnej w duchu personalizmu, tak aby wreszcie odeszła ona od „fizykalistycznej" czy „przyrodniczej" koncepcji człowieka. Także kwestia prawa naturalnego musi być rozpatrywana w kontekście historycznym. Tym problemem zajmuje się szczególnie Ch. Curran. Biorąc pod uwagę zagadnienie wykorzystywania danych empirycznych i fakt zmian w zakresie doktryny dochodzi on do wniosków z zakresu etyki lekarskiej. Krytyka fizykalizmu jest najmocniejszym punktem jego eseju.

Studium van der Poela, bardzo spokojne w tonie, sięga spraw jak najbardziej fundamentalnych. Jego zdaniem rzeczywista reorientacja teologii moralnej może się dokonać tylko w oparciu o nowe przesłanki filozoficzne; źródłem ich może dziś być fenomenologia egzystencjalna.

Druga z omawianych książek to także zbiór publikacji, tym razem jednego autora. Ch. Curran jest uczniem B. Häringa i dzieli wiele cech swego mistrza — jest przede wszystkim przywódcą i nauczycielem, bardzo wszechstronnym w wyborze źródeł, na których opiera się jego teologia moralna: są to studia biblijne, teologia dogmatyczna, świadomość historyczna, doświadczenie duszpasterskie, tradycja kościelna,

filozoficzny krytycyzm. Rozważania zamieszczone w tym tomie mają charakter dość popularny, ale nie są pozbawione znaczenia także dla fachowców.

wg J. M. Gustafson
(profesor etyki chrześcijańskiej Yale Univ. USA)
„The National Catholic Reporter", USA

PRAWO, MIŁOŚĆ I JĘZYK

Herbert McCabe OP, *Law, Love and Language*
Sheed and Ward.

Większą część książki wypełniają rozważania nad zagadnieniami etycznymi, to znaczy nad tym co powinniśmy czynić, aby przezwyciężyć alienację cechującą społeczeństwo, któreśmy odziedziczyli i obecnie tworzymy. McCabe twierdzi, że istnieją trzy sposoby pojmowania etyki: „etyka jest sprawą miłości, etyka jest sprawą posłuszeństwa wobec prawa, etyka jest sprawą kontaktu z ludźmi". Dwa pierwsze ujęcia, ze znaczną przewagą miłości, dominują we wszystkich tradycyjnych chrześcijańskich dociekaniach etycznych. McCabe jest zdania, że żadne z nich nie okazało się wystarczające. Nawet jeśli słowo miłość pojmiemy bardzo szeroko, zawsze jest ona jakąś wersją stosunku „ja-ty". Etyka oparta na „miłości" chce widzieć w społeczeństwie wielką rodzinę, podczas gdy ze swej natury społeczeństwo jest czymś o wiele bardziej złożonym, będąc zarazem koniecznym podłożem warunkującym indywidualne relacje międzyludzkie i ich produktem. Także etyka prawa nie może się ostać, ponieważ prawo jest także produktem społecznym i zależy od społeczeństwa, które je kształtuje.

McCabe pragnie oprzeć swe propozycje etyczne na analizie międzyludzkiego porozumienia. Nawiązuje on tu do Wittgensteina — komunikacja ludzka to coś więcej niż przekazywanie informacji, wyrażanie życzeń, rozkazywanie, dziękowanie itd. Człowieczeństwo i porozumienie to nierozdzielne korelaty, podstawę etyki, prawa i miłości należy więc widzieć w fakcie międzyludzkiej komunikacji — pojmowanej szerzej niż heideggerowski „język": chodzi tu o całe zrozumienie i akceptację drugiego człowieka. Wychodząc od tego pojęcia McCabe umie powiedzieć coś nowego także o prawie naturalnym. Korzystanie z wolności jest uwarunkowane perspektywą rozwoju stosunków międzyludzkich. Prawo naturalne orzeka właśnie o tych stosunkach — jest wzajemnym uznaniem naszej kosmicznej współzależności.

Ostatnia część książki zajmuje się sprawą znaczenia chrześcijaństwa w obrębie takiego światopoglądu. W Chrystusie dokonała się przemiana świata — a zarazem jest ona dla nas wezwaniem do pracy nad

tą przemianą — pisze McCabe. W określonych warunkach przemiana świata może oznaczać rewolucję. Chodzi o to, aby świat — jako całość — przestał być światem, który miażdży i zabija człowieka.

wg Neil Meiddleton
„New Christian", Londyn

ZNACZENIE NOWEGO TESTAMENTU

Heinrich Schlier, *The Relevance of the New Testament*
Przekład z oryg. niem., London, Burns and Oates.

Schlier jest luteraninem, który przeszedł na katolicyzm. Książka stanowi zbiór studiów na temat teologii Nowego Testamentu. Tematyka poruszona w niej jest szeroka: państwo, jedność Kościoła, egzystencja chrześcijańska, nadzieja, stosunek do świata, aniołowie i wiele innych. Tytuł angielski jest bardzo dobrze dobrany: *relevance* to coś więcej niż znaczenie, chodzi tu także, a może przede wszystkim o funkcję, o to, że Pismo było i nadal może być dla nas źródłem znaczących, ważnych idei, rzucających światło na naszą codzienność. Reputacja teologiczna Schliera daje gwarancję rzetelności tych rozważań. Najwięcej zainteresowania budzą wśród recenzentów pierwsze rozdziały poświęcone samej teologii biblijnej i jej stosunkowi do teologii dogmatycznej oraz kwestii interpretacji Pisma. Ale znajdzie się tu coś dla każdego. Sukces książki w Anglii podkreśla jej międzynarodowe znaczenie.

wg Neville Clark
(duchowny protestancki, Amersham Free Church)
„New Christian", Londyn

KSIĘGA 1000-LECIA KATOLICYZMU W POLSCE

Nakładem Wydawnictwa Towarzystwa Naukowego KUL ukaże się w najbliższych miesiącach KSIĘGA 1000-LECIA KATOLICYZMU W POLSCE cz. I—III, objętość — 110 arkuszy wydawniczych.

KSIĘGA jest jubileuszowym hołdem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Towarzystwa Naukowego KUL w Sacrum Poloniae Millennium.

Na KSIĘGĘ składa się 35 rozpraw wybitnych naukowców poszczególnych zagadnień z historii polskiego katolicyzmu.

Część I jest zarysem dziejów wewnętrznych Kościoła w Polsce, zajmuje się działalnością instytucji kościelnych służących w pierwszym rzędzie celom religijnym.

Część II obrazuje działalność Kościoła na płaszczyźnie kultury duchowej i materialnej.

Część III stanowi dalsze poszerzenie problematyki części II z zaakcentowaniem przeszłych form obecności Kościoła w społeczeństwie polskim.

Jak dotychczas KSIĘGA stanowi jedyną publikację o tak szerokim wachlarzu zagadnień.

Ponieważ nakład KSIĘGI 1000-LECIA KATOLICYZMU W POLSCE jest ograniczony, a poszczególne części ukażą się kolejno w ciągu najbliższych miesięcy, Wydawnictwo przyjmuje zamówienia na całość dzieła. W związku z powyższym prosimy o zgłaszanie zamówień na adres: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin, al. Racławickie 14. Poszczególne części KSIĘGI wysyłane będą natychmiast po ukazaniu się, za pobraniem pocztowym. Cena całości — około 350 zł.

SPIS TREŚCI

Słowo ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Polski
Od Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Ks. Marian Rechowicz: PRZEDMOWA

CZĘŚĆ I: KOŚCIÓŁ. POCZĄTKI I ZARYS ROZWOJU

Zygmunt Sułowski: CHRZEST POLSKI
ZARYS ROZWOJU ORGANIZACJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE (artykuł zbiorowy)
Ks. Wacław Schenk: Z DZIEJÓW LITURGII W POLSCE
Ks. Marian Rechowicz: POLSKA MYŚL TEOLOGICZNA W ŚREDNIOWIECZU
Ks. Aleksy Petrani: SZKOLNICTWO TEOLOGICZNE W POLSCE
Karol Górski: DZIEJE ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO W POLSCE

Adam Vetulani: ŚREDNIOWIECZNY KOŚCIÓŁ POLSKI W ZASIĘGU ŁACIŃSKIEJ KULTURY PRAWNICZEJ

Ks. bp Walenty Wójcik: KOŚCIELNE USTAWODAWSTWO PARTYKULARNE W POLSCE PRZEDROZBIOROWEJ NA TLE POWSZECHNEGO PRAWODAWSTWA KOŚCIELNEGO

Ks. Bolesław Kumor: KOŚCIELNE STOWARZYSZENIA ŚWIECKIE NA ZIEMIACH POLSKICH W OKRESIE PRZEDROZBIOROWYM

Ks. Józef Majka: KOŚCIELNA DZIAŁALNOŚĆ DOBROCZYNNA W POLSCE W XIX I PIERWSZEJ POŁOWIE XX W.

Bp Wincenty Urban: AKCJA MISYJNA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Ks. Czesław Kamiński: DUSZPASTERSTWO NA EMIGRACJI

CZĘŚĆ II: KOŚCIÓŁ A NAUKA I SZTUKA

Stefan Swieżawski: FILOZOFIA W POLSCE ŚREDNIOWIECZNEJ

Aleksander Birkenmajer: OSIĄGNIĘCIA DUCHOWIEŃSTWA POLSKIEGO W ZAKRESIE NAUK MATEMATYCZNYCH I PRZYRODNICZYCH

Ks. Hieronim Wyczawski: POLSKIE ARCHIWA KOŚCIELNE

Tadeusz Milewski: ROLA KOŚCIOŁA W ROZWOJU POLSKIEGO JĘZYKA LITERACKIEGO

Jerzy Starnawski: NURT KATOLICKI W POLSKIEJ LITERATURZE

Julian Lewański: OBLICZE TEATRU RELIGIJNEGO W DAWNEJ POLSCE

Ks. Hieronim Feicht: DZIEJE POLSKIEJ MUZYKI RELIGIJNEJ

Piotr Bohdziewicz: DZIEJE SZTUKI KOŚCIELNEJ W OKRESIE 966—1966 R.

Władysław Tatarkiewicz: POLSKA ARCHITEKTURA W DOBIE ODRODZENIA

Dariusz Kaczmarzyk: RZEŹBA RELIGIJNA W POLSCE W LATACH 1500—1830

CZĘŚĆ III: KOŚCIÓŁ W RAMACH SPOŁECZEŃSTWA

Andrzej WOJTKOWSKI: Z DZIEJÓW SZKOLNICTWA KATOLICKIEGO DLA ŚWIECKICH

Józef Kostrzewski: WPŁYW CHRZEŚCIJAŃSTWA NA KULTURĘ I OBYCZAJE W POLSCE ŚREDNIOWIECZNEJ

Ks. Teofil Chodzidło: KOŚCIÓŁ I KULTURA LUDOWA

Witold Sawicki: UDZIAŁ KOŚCIOŁA W ORGANIZACJI I ADMINISTRACJI PAŃSTWA POLSKIEGO

Czesław Strzeszewski: KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE WOBEC ZAGADNIEŃ SPOŁECZNO-GOSPODARCZYCH

Kazimierz Tymieniecki: SPRAWY POLSKO-KRZYŻACKIE W ŚWIETLE TEORII POLITYCZNO-PRAWNYCH OKRESU ŚREDNIOWIECZNEGO

Cena zł 15.—

W poprzednich numerach:

John H. Newman: Rozmyślania 8 ■ Władysław Tatarkiewicz: Filozofia Newmana 8 ■ Stanisław Brzozowski o Newmanie 88 ■ Ks. W. Gawlik: Współczesna dynamika wiary 166 ■ Ks. St. Nagy i ks. A. Zuberbier: Dlaczego kolegializm? 123 ■ E. Schillebeeckx: O kolegialności 128/129 ■ Joseph Ratzinger: Kościół a zbawienie 131 ■ Hans Küng: Sobór, odnowa i zjednoczenie 107 ■ Jean Guitton: Czym jest Kościół? 107

ZNAK

MIESIĘCZNIK